MARKSİZM VE...

BARIŞ ÜNLÜ
CEM EROĞUL
KORKUT BORATAV
ONUR KARAHANOĞULLARI
AYHAN YALÇINKAYA
ALEV ÖZKAZANÇ
FARUK ALPKAYA
METİN ÖZUĞURLU
SİNAN KADİR ÇELİK
ALİ EKBER DOĞAN
ÖMÜR SEZGİN
TANER TİMUR

HUKUK
DİN
DEMOKRASİ
MARX
İLKEL SERMAYE BİRİKİMİ
POZİTİVİZM-SİYASET
AKADEMİNİN SOLU

İMGE kitabevi

İMGE kitabevi

Barış Ünlü, 1975 Konya doğumlu. Lisans öğrenimini AÜ SBF İktisat Bölümü'nde tamamladı. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde siyaset bilimi dalında yüksek lisans yaptı. Halen AÜ SBF Kamu Yönetimi Bölümü'nde Türk Siyasal Hayatı bilim dalında araştırma görevlisi.

Prof. Dr. Cem Eroğul, 1944 yılında İzmir'de doğdu. 1964 yılında Siyasal Bilgiler Fakültesi'ni bitirdikten sonra, 1966-1983 yılları arasında, aynı fakültede, Anayasa Hukuku (Anatüze) bilim dalında öğretim üyesi olarak görev yaptı. 1402 sayılı yasa uyarınca üniversiteden uzaklaştırılan Prof. Dr. Cem Eroğul, Mart 1990'da Danıştay İçtihadı Birleştirme Kararı gereğince, Siyasal Bilgiler Fakültesi'ndeki görevine döndü.

Prof. Dr. Korkut Boratav, 1935'te doğdu. 1959'da Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ni bitirdi. 1960 sonunda Siyasal Bilgiler Fakültesi'ne maliye asistanı olarak girdi. 1964'te, aynı fakültede, "iktisat doktorası"nı tamamladı. 1964-1966'da Cambridge Üniversitesi'nde araştırmalar yaptı. 1972'de doçent oldu. 1974'te Birleşmiş Milletler Cenevre Ofisi'nde danışmanlık yaptı. 1980'de Ankara Üniversitesi Senatosu'nca profesörluğe yükseltildi. 1983'te Ankara Sıkıyönetim Komutanlığı'nca 1402 sayılı yasaya göre üniversitedeki görevine son verildi. 1984-1986'da Zimbabwe Üniversitesi'nde öğretim üyeliği yaptı. Danıştay kararıyla yeniden Siyasal Bilgiler Fakültesi'ne dönen Boratav, bu okuldan 2002'de emekli oldu.

Dr. Onur Karahanoğulları, 1970 Niksar doğumlu. Lisans öğrenimini AÜ Hukuk Fakültesi'nde tamamladı (1993). AÜ Siyasal Bilgiler Fakültesi'ne idare hukuku araştırma görevlisi olarak girdi (1994). AÜ SBE'de, 2001 yılında sunduğu Kamu Hizmeti (Kavram ve Hukuksal Rejim) başlıklı teziyle kamu hukuku doktoru oldu. Halen aynı fakültede öğretim görevlisi...

Yrd. Doç. Dr. Ayhan Yalçınkaya, 1964 doğumlu. İlköğreniminin ardından lise eğitimini çeşitli parasız yatılı okullarda tamamladı. Lisansı, yüksek lisansı ve doktorası SBF'den. Halen aynı fakültede Siyasal Teoriler Bilim Dalı'nda yardımcı doçent. Siyasal Düşünce Tarihi dersi veriyor.

Yrd. Doç. Dr. Alev Özkazanç, 1967 Ankara doğumlu. Lisans öğretimini ODTÜ Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi Bölümü'nde tamamladı (1989). Essex Üniversitesi, Government Bölümü'nde siyaset teorisi alanında yüksek lisans yaptı. AÜ SBF'de "Türkiye'de Siyasal İktidar ve Meşrutiyet Sorunu: 1980'lerde Yeni Sağ" başlıklı teziyle doktora derecesini aldı (1998). 1992'den beri aynı fakültede öğretim elemanı olarak çalışmaktadır.

Dr. Faruk Alpkaya, 1959 doğumlu. Lisans eğitimini AÜ SBF Kamu Yönetimi Bölümü'nde tamamladı. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yüksek lisans, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Ensitüsü'nde ise doktora eğitimini tamamladı. 1992'den beri AÜ SBF'de öğretim elemanı olarak çalışmaktadır.

Dr. Metin Özuğurlu, 1961 doğumlu. Lisans ve yüksek lisans öğrenimini ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nde tamamladı. AÜ SBE'de "İşçi Sınıfının Oluşumu Üzerine Bir Çözümleme Çerçevesi: Anadolu'da Bir Küresel Fabrikanın Doğuşu" başlıklı teziyle doktora derecesini 2002'de aldı. 1995'ten beri aynı fakültede öğretim elemanı olarak çalışmaktadır.

Ar. Gör. Sinan Kadir Çelik, yüksek lisansını ODTÜ SBE'de felsefe dalında yaptı. Halen aynı enstitü ve dalda doktorasını yapmaktadır. *Praksis* dergisi yayın kurulu üyesi olup ODTÜ Felsefe Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır.

Ar. Gör. Ali Ekber Doğan, 1971 Hekimhan doğumlu. ODTÜ Kamu yönetimi Bölümü mezunu. Yüksek lisans eğitimini Mersin Üniversitesi SBE'de kentleşme dalında yaptı. 1997'de bu üniversitenin Kamu Yönetim Bölümü'nde araştırma görevlisi oldu. Halen Ankara Üniversitesi SBE'de kent ve çevrebilimleri dalında doktora yapmaktadır. *Praksis* dergisi yayın kurulu üyesi. "Birikimin Hamalları, Kriz, Neo-liberalizm ve Mekân" adlı bir kitabı bulunmaktadır.

Prof. Dr. Ömür Sezgin, 1942 doğumlu. Orta ve lise eğitimini Galatasaray'da tamamladı. Siyasal Bilgiler Fakültesi'ni bitirdi. Fransa'da doktorasını yaptı. 1977'den beri AÜ SBF'de öğretim elemanı olarak çalışmaktadır.

Prof. Dr. Taner Timur, 1958 yılında AÜ SBF'den mezun oldu. Aynı fakültede asistan olmasının ardından, 1968 yılında doçentliğe, 1979 yılında profesörlüğe yükseldi. 12 Eylül askeri darbesinden sonra görevinden istifa ederek çalışmalarını Paris'te sürdürdü. Eylül 1992'de eski görevine döndü ve 2002 tarihinde emekli oldu.

Barış Ünlü - Cem Eroğul
Korkut Boratav - Onur Karahanoğulları
Ayhan Yalçınkaya - Alev Özkazanç
Faruk Alpkaya - Metin Özuğurlu
Sinan Kadir Çelik - Ali Ekber Doğan
Ömür Sezgin - Taner Timur

Marksizm ve ...

Hukuk • Din • Demokrasi • Marx
İlkel Sermaye Birikimi • Pozitivizm-Siyaset
Akademinin Solu

İMGE kitabevi

İmge Kitabevi Yayınları
Yayın Yönetmeni
Şebnem Çiler Tabakçı

ISBN 975-533-397-5

© İmge Kitabevi Yayınları, 2003

Tüm hakları saklıdır.
Yayıncı izni olmadan, kısmen de olsa
fotokopi, film vb. elektronik ve mekanik
yöntemlerle çoğaltılamaz.

1. Baskı: Ekim 2003

Yayına Hazırlayan
Yavuz Alogan

Sayfa Düzeni
Yalçın Ateş

Kapak Uygulama
Leyla Çelik

Baskı ve Cilt
Pelin Ofset (312) 418 70 93/94

İmge Kitabevi
Yayıncılık Paz. San. ve Tic. Ltd. Şti.
Konur Sok. No: 3 Kızılay 06650 Ankara
Tel: (312) 419 46 10 - 419 46 11 • Faks: (312) 425 29 87
İnternet: www.imge.com.tr • E-Posta: imge@imge.com.tr

İmge Dağıtım

Ankara
Konur Sokak No: 43/A Kızılay
Tel: (312) 417 50 95/96 - 418 28 65
Faks: (312) 425 65 32
E-Posta: dagitim@imge.com.tr

Istanbul
Mühürdar Cad. No: 80 Kadıköy
Tel: (216) 348 60 58
Faks: (216) 418 26 10
E-Posta: kadikoy@imge.com.tr

"MARKSİZM VE ...."

Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde dokuz yıldır süren "asistan toplantıları", 2002'yi Marksizm'e ayırdı. Sosyal düşünceyi kendi varlığıyla olduğu kadar gölgesiyle de derinden etkilemiş olan Marksizm, bu toplantılarda çeşitli boyutlarıyla ele alındı. Akademideki hâkim eğilimlere meydan okuyan bu tavrın neticesinde alışıldık kalıpların dışında bir ürün ortaya çıktı. Burada Marksizm'i sadece çeşitli yönleriyle irdeleyen çalışmaları değil, bunların eleştirel değerlendirmelerini de bulacaksınız.

Kendi eleştirisini içinde taşıyan bu kitap, Mekteb-i Mülkiye'deki (AÜ SBF) akademik ve entelektüel çabaların bir ürünüdür.

İçindekiler

ÖNSÖZ
Barış Ünlü 9

SBF MARKSİZM SEMİNERLERİ
Cem Eroğul 17

SOSYALİZM, EMPERYALİZM, DİN ve MARX
Korkut Boratav 33

MARKSİZM ve HUKUK
Onur Karahanoğulları 45

MARKSİZM ve DİN
Ayhan Yalçınkaya 95

MARX ve DEMOKRASİ
Alev Özkazanç 115

MARX ve MARKSİZM
Faruk Alpkaya..... 145

MARKSİZM ve İLKEL SERMAYE BİRİKİMİ
Metin Özuğurlu..... 161

MARKSİZM, POZİTİVİZM ve SİYASET
Sinan Kadir Çelik..... 193

MARKSİZM ve AKADEMİNİN SOLU
Ali Ekber Doğan..... 207

68 HAREKETİ: PARİS İZLENİMLERİ
Ömür Sezgin..... 223

DEVRİM, BAYRAM VE FELSEFE
Taner Timur..... 241

Önsöz

*Barış Ünlü**

AÜ Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde, dokuz yıldan beri 'Asistan Toplantıları' düzenlenmektedir. Genelde iki-üç haftada bir yapılmakta olan bu toplantılarda, bir kişi kendi seçtiği konuda sunuş yapmakta ve sunuş sonrası dinleyicilerle konu üzerinde tartışmaktadır. Toplantılar kâğıt üstünde sadece fakülte asistanlarına, fiili olarak ise -zaman zaman gelen 'gözlemci devlet görevlileri' dışında- herkese açıktır. Organizasyonu her yıl farklı asistanlar gönüllü olarak üstlenirler.

2001-2002 öğretim yılında bu işi Onur Karahanoğulları ve ben üstlendim. Toplantılara nasıl bir yenilik katabileceğimizi düşünürken, aklımıza bir tema etrafında farklı sunuşlar yapma fikri geldi. Böylece, bir temel konu çeşitli yönleriyle etraflı ve sistematik bir şekilde tartışılabilirdi. Temel konu olarak Marksizm'i düşündük, ana başlık olarak da 'Marksizm ve ...'de karar kıldık. Önemli ve zor olan

* Araştırma Görevlisi, AÜ SBF Kamu Yonetimi Bölümü

yeterli sayıda konuşmacı bulmaktı, ama korktuğumuz gibi olmadı. 'Ve'nin devamını da, doğal olarak, konuşmacılara bıraktık. Sonuç olarak, alışılmış olandan çok daha fazla insanın katıldığı, tartışmaların gayet verimli olduğu Marksizm toplantılarında sekiz sunuş yapıldı ve bu sunuşlar, yayımlanabilir düşüncesiyle kayda alındı.[1] Çıkan sonuçtan genel olarak memnun kalındığı için, bu işin peşinden koşuldu ve özellikle Metin Özuğurlu ve Onur Karahanoğulları'nın çabaları sayesinde yayımlanma fikri ciddiyet kazandı. Ancak kayıtlar yeteri kadar iyi değildi ve dinleyicilerin katkıları çoğu yerde seçilemiyordu. Dolayısıyla tartışmaları çıkarmak zorunda kaldık. Daha sonra, metinleri konuşmacılara gönderdik; tartışma noktalarını da dikkate alarak metinlerini yeniden düzenlemelerini istedik; bazıları ufak tefek düzeltmelerle metinlerinin konuşma dilini korurken, diğerleri konuşmaları bir yazı biçimine dönüştürdüler. Prof. Dr. Korkut Boratav ve Prof. Dr. Cem Eroğul ricamızı kırmayarak çıkan metinleri yorumladılar. Elinizdeki kitabın ana gövdesini bu sunuşlar ve yorumları oluşturmaktadır. Bunlara ek olarak ise, gene ricamızı kırmayıp yılın kapanış sunuşunu 'Paris 1968' anıları üzerine yapmayı kabul eden Prof. Dr. Ömür Sezgin'in konuşmasını ve Prof.Dr. Taner Timur'un '1968' hakkında aldığı notları ekledik.

Bu derleme, Prof. Dr. Cem Eroğul ve Prof. Dr. Korkut Boratav'ın 'Marksizm Ve...' başlığı altında yapılan sunuşların genel bir değerlendirmesi niteliğindeki yazılarıyla başlıyor. Bununla, derlemenin ana metinlerine iki eleştirel değerlendirmenin süzgecinden geçerek erişilmesi amaçlandı. Derlemenin ana temalarını ise 1968'i konu alan metinler izliyor.

Önsözü benim yazmamın nedeni ise, benim bunu istememe ve yayıma hazırlayan diğer arkadaşların bunu uygun

1 Sunuşların kayda alınması ve deşifre edilmesi işine kaynak sağladığı için AÜ SBF Dekanı Prof. Dr. Celal Göle'ye teşekkür ederiz.

görmesi. Onlar zaten yazılarıyla katkılarını sağlamışlar ve bazı düşüncelerini aktarma imkanı bulmuşlardı. Ben de bu vesileyle Siyasal Bilgiler Fakültesi, Marksizm ve Türk solu üzerinde birkaç şey söylemek istedim. Dolayısıyla aşağıdaki düşünceler sadece beni bağlamaktadır. Yazıda sürekli 'Siyasal' sözünün geçecek olması ise dünyayı ondan ibaret saymak veya Siyasal Bilgiler Fakültesi taraftarlığı yapmak seklinde anlaşılmamalı. Bu kadar vurgu yapılmasının tek nedeni, yazının büyük ölçüde Siyasal hakkında olmasıdır.

Son yıllarda dünyada ve Türkiye'de, temel olarak reelsosyalizmin çöküşünün etkisiyle, bazı şeylerin sonunun geldiği sık sık tekrarlanır oldu. Bunlardan biri tarihin sonunun geldiği iddiası. Bu iddia yeni değil. 19.YY'da, kapitalizmin getirdiği düzeni, tarihin nihai ürünü, ulaşılabilir en üst nokta sayanlar hakkında en ağır sözleri ve gerçekleri, bizzat Karl Marx, 5 Mart 1852'de Joseph Weydemeyer'e yazdığı mektupta dile getirmiştir. Bunlara yeni bir şey eklemeye gerek yok.

Bittiği söylenen başka bir şey de Marksizm. Bunu söyleyenlerin niyeti ne olursa olsun, Marksizm sürekli yenilenerek, zenginleşerek ve gençleşerek en güçlü sosyal bilim akımı olma özelliğini sürdürmektedir. Bununla beraber hepimiz biliyoruz ki, Marksizm eşitsizliklerin, imtiyazların ve hiyerarşik yapıların kural olduğu kurulu düzene karşı olan, onun yıkılmasını amaçlayan ve yerine eşitlikçi ve özgürlükçü yeni bir dünya kurmayı hedefleyen sistem karşıtı hareketlerin en önemli teorik dayanağı ve ilham kaynağı olagelmiştir. Dolayısıyla, Marksizm dünyayı anlamada ve onu değiştirme çabalarında hâlâ önde gitmektedir. Her iki alanda da pek çok yanılgıların, hataların yaşanmış olması bu gerçeği değiştirmez. O hataların yaşanması ve sonradan

anlaşılması, sistem karşıtı hareketlerin geleceği belirleme olasılığında en büyük avantaj olacak. Olasılık sözcüğünü bilhassa kullandım, çünkü özlenilen dünyayın kurulması sadece bir olasılık, asla tarihsel bir zorunluluk değil.

Yukarıdakilere ek olarak, Türkiye'de kimilerince Siyasal'ın bittiği de söylenmektedir. Peki bittiği söylenen Siyasal hangi Siyasal'dır? Bu, söyleyenin okulu neyle özdeşleştirdiğine bağlı. Siyasal, kariyer açısından bakanlar için, başarılı öğrencilerin cazibe merkezi ve mezunlarının üst düzey bürokrat oldukları bir okul; bazı 'serbest piyasa' aşıklarının gözünde devletçiliğin sembolü; sağda ve solda olan pek çok insan için ise sistem karşıtı insanlar ve hareketler yetiştiren bir okul (sağdakiler için 'komünist yuvası', soldakiler için devrimci hocaların ve öğrencilerin önemli bir merkezi) olarak görülmüştür. Siyasal'ın bittiği tezini, özdeşleştirildiği şeylerin bittiği varsayımı doğurmaktadır. Kariyer açısından bakanlar, en azından bugün için kısmen haklı gözükmektedirler. Ancak ben burada, kurulan bu özdeşliklerin ikincisine ve üçüncüsüne değinmek istiyorum.

Siyasal'ı devletçilikle özdeşleştirenlerin çoğu Siyasal'a karşı bir kızgınlık duymaktadırlar (televizyonda ve özel sohbetlerde bunlarla karşılaşmak mümkün). Dertleri iktisadi devletçiliktir, Siyasallılar da onun sembolüdür. Oysa bilmeleri gerekmektedir ki, nitekim bazıları bilmektedir, bu Siyasallıların 'suçu' değil, kapitalizmin kuralıdır. İktisadi devletçilik, sınırsız sermaye birikiminin devamı, dolayısıyla kapitalizmin yaşaması için zaman zaman kaçınılmaz olan bir yöntemdir (Türkiye'de de bu bazen 'Milli İktisat', bazen 'Devletçilik', bazen de 'İthal İkamecilik' adını almıştır ve hepsi özünde kapitalizmi geliştirmek içindir). Devlet biçim değiştirse bile, eğer kapitalizm yaşarsa, iktisadi devletçilik çeşitli kıyafetler içinde karşımıza getirilecektir. Sözü uzatmadan özetlersek, kapitalizm ancak devlet deste-

ğiyle, daha doğrusu onun iktisadi, ideolojik ve zor araçlarını kullanarak varlığını sürdürebilir. Dolayısıyla Siyasal, eğer gerçekten bu anlamdaki devletçiliğin sembolü ise, kapitalizmin sonu gelene kadar yaşayacak demektir.

Oysa, Siyasal-devletçilik ilişkisi başka türlü formüle edilirse, bu, yerinde ve anlamlı bir eleştiri olabilir. Şunu kastediyorum: Siyasallılarda gerçekten güçlü bir devletçi damar var. Bu bir şekilde, sanki okulun her kösesine sinmiştir ve fakülteye giren yeni kuşakları da etkilemektedir. Basitleştirerek söylersek, bu damar, eski ve güçlü 'Bu devlet nasıl kurtarılabilir?' sorusuna sürekli aranan bir cevaptır. Ancak, çoğu zaman, 'Devlet'i düşünmekten, sömürülen, ezilen ve horlanan halk yığınlarına ve demokratikleşme meselesine sıra gelmemiştir. Dolayısıyla yukarıda bahsettiğim devletçiliğin gerçek ve öz niteliği, kendilerini solun çeşitli akımlarında gören birçok insan tarafından bile uzun zaman görülemedi. Bana kalırsa, bu konudaki doğru eleştiri ancak bu noktadan yola çıkarak yapılabilir. Bu elbette ki, en başta, Siyasal'daki Marksistlerin yapabileceği bir eleştiridir. Üçüncü özdeşliğe bu noktada geçebiliriz.

Birçok sağcı, 'bu kış komünizm gelebilir' endişesinden büyük ölçüde kurtulmuş olsa da, hâlâ Siyasal'ı 'komünist' yetiştiren bir okul olarak görmektedir. Sosyalistler ise Siyasal'da ve hiçbir yerde, eskisi gibi güçlü devrimci hareketlerin olmadığını gözlemleyerek moral bozukluğu ve yılgınlık içinde gözükmektedirler. İki taraf da, kendi bakış acısından haklı. Bazı Siyasal öğrencilerinin 2002 yılında tesadüfi örnekleme yöntemiyle yaptıkları ve 110 öğrenciye uyguladıkları anket bu konuda ilginç ve önemli sonuçlar veriyor: Araştırmaya göre, öğrencilerin %14.10'u kendilerini sosyalist-komünist, %44.40'ı sosyal demokrat, %10.10'u liberal sol, %13.10'u liberal sağ, %2.00'si siyasal İslamcı, diğer bir %2.00'si ise milliyetçi ve muhafazakâr olarak tanımlıyor. Diğer ve hiçbiri diye cevaplayanlar ise yaklaşık %14'lük bir

kesimi oluşturuyor.[2] Dolayısıyla ister sadece komünist-sosyalistlere bakılsın, ister diğer sol düşünceler de dahil edilsin (bu okulun yaklaşık yüzde yetmişi demek), oranlar gerçekten yüksek ve bu sonuçların Türkiye'de başka bir fakültede yakalanabileceğini zannetmiyorum. Ama bu, ne kadar önemli olursa olsun, elbette ki genel umutsuzluğu yersiz kılmaz. Günümüzde, genel olarak Türkiye'de ve özel olarak Siyasal'da ciddi bir sistem karşıtı hareketin olmadığı bir gerçek ve bu gerçekten de umut kırıcı. Ancak, bu ortamda bile, mikro ve makro düzeyde yapılabilecek pek çok ufak, ama kritik şey var.

Bu anlamda Siyasal'ın bittiğini söylemek fazlaca karamsarlık olur. Elimizdeki bu kitap bile, bana kalırsa bunun bir kanıtı. Siyasal, Marksizm'i hâlâ tartışmaktadır ve bunu eskiye göre daha avantajlı bir ortamda yapmaktadır, çünkü Türk solunun eskiden önünde olan iki büyük engelin biri ortadan kalkmıştır, diğeri de aşılmaktadır. Birinci engel resmi "Marksizm" idi. Başta Sovyetler Birliği ve Çin olmak üzere, reel-sosyalist ülkelerin egemen güçleri, çeşitli aygıtları (örneğin devletlerin "Marksist ideolojik aygıtları") ve ilişkileri kullanarak dünyanın farklı bölgelerindeki çeşitli sosyalist hareketleri kontrol altında tutmaya çalışıyorlardı. Bu durum Türk solunu olumsuz bir şekilde etkiledi ve Marksizm'in verimli ve yaratıcı bir şekilde tartışılmasını engelledi, çünkü sosyalist hareketin önemli bir bölümü eylemsel veya en azından düşünsel olarak reel-sosyalist ülkelere bağlıydı (elbette ki, bu düşünce kısırlığının altında, ülke içindeki egemen güçlerin sınırsız baskıları ve daha pek çok tarihsel faktör vardır). Simdi bu engel büyük ölçüde kalkmışa benziyor. Büyük ölçüde diyorum, çünkü geçmişe hâlâ nostaljiyle bakanlar az değil. İkinci

2 AÜ SBF Sosyal Araştırma Topluluğu, *AÜ SBF Öğrencilerinin Siyasal Eğilimleri: İsrail-Filistin Çatışması Örneği*, AÜ SBF GETA, Ankara, 2002.

engel sosyalist hareketin Kemalizm ile olan ilişkisi. Bu ilişki bazen o boyutlara vardı ki, hangisinin sosyalist hangisinin Kemalist olduğu zaman zaman seçilemedi. Ancak Türk sosyalist hareketi, içindeki devletçi damarı ve dolayısıyla Kemalist öğeleri yavaş yavaş aşmakta ve demokratikleşmekte (Bu onun, Kurtuluş Savası'nın önderi olan ve Cumhuriyet'i kuran Kemalist harekete sempatiyle bakmasına asla engel değil). Sonuç olarak Türk solu artık çok daha özgür.

Fakültenin, siyasal iktidarlardan özellikle darbe dönemlerinde her türlü baskıyı gördüğü, bilhassa belli bir yola sokulmak istendiği ve sokulduğu ('küreselleşen üniversite'), dolayısıyla da bazı değerlerini kaybettiği doğru. Ancak hâlâ pek çok değerli özelliği var. Yukarıda andığım araştırmanın gösterdiği gibi, fakülte akademisyenlerinin azımsanamayacak bir bölümünün siyasal tercihlerini de dikkate alırsak, Siyasal'ın kalbi hâlâ solda atmaktadır ve bana kalırsa bu onun en değerli özelliğidir. Çünkü bu, en azından ve az da olsa, eleştirel bakabilmek demektir.

Her bilimsel faaliyetin entelektüel, ahlaki ve politik yönleri var. 'Ben bilimle uğraşırım, ahlaki ve politik seçimler benim işim değil' tezi dünya akademisyenleri arasında hâlâ yaygın olsa da, gerçeği yansıtmıyor ve bizatihi kendisi ahlaki ve politik bir seçim. Akademik faaliyetin bölünmez bir üçlüden oluştuğunu kabul etmek, zaman zaman idealleştirdiğimiz 'üniversite'ye yaklaşmanın vazgeçilmez şartı. Siyasal'da bu, öteden beri varolan güçlü bir akım. Bu miras, onu değerli bulanlar tarafından geliştirilebilir ve fakülte içinde egemen hale getirilebilir. Örneğin, verilmekte olan pek çok genel dersin yanında, Marksizm, sistem karşıtı hareketler, sosyalist düşünceler tarihi vb. pek çok konuda dersler açılabilir, öğrencilere daha fazla okuma yaptırılabilir, sadece ufak bir adım olarak.

Çoğu şeyin irademiz dışında ve çoğu konuda olumsuz bir şekilde geliştiği doğru, ancak bu yapılabileceklerin olmadığı anlamına gelmez. Kaybedilen değerler, kaybederken verilen mücadele sonucunda ileride tekrar kazanılabilir. Kısaca, Siyasal'da pek çok şey hâlâ Siyasallılara bağlı.

Haziran 2003, Ankara

SBF Marksizm Seminerleri

*Cem Eroğul**

Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde görev yapan birkaç genç arkadaşım, marksizm konusunda gerçekleştirdikleri bir dizi çalışma için benden bir yorum yazmamı istediler. (Çalışmaların yalnızca biri, daha az genç bir öğretim üyesine, Prof Dr. Ömür Sezgin'e ait: 1968 Paris günlerine ilişkin bir anı yazısı.)

Bu yazıya başlarken, kendi konumuma ilişkin birkaç noktayı açıklamak isterim. Mayıs 1966'da (yirmi iki yaşında) SBF'ye asistan olarak girdiğimde, (Paris'te yüksek lisans için geçirdiğim bir yılı aşkın dönemin ürünü olarak) "marksist" geçiniyordum. Bu hızla, fakülte dergisinin bildiğim kadarıyla "marksist" olduğunu savlayan ilk yazısını ben yazdım ("Toplumsal Araştırmalarda Diyalektik Yöntem", 1967: XXI/3). Demokrat Parti'yi konu edinen ve 1969'da tamamlanan doktora tezimi, tarihsel maddecilik kuramını elimden geldiğince uygulamaya çalışarak hazırladım. Bu arada, marksist düşüngüsel (ideolojik) savaşımın

* Prof. Dr. AÜ SBF Kamu Yönetimi Bölümü.

en ağır toplarından biri sayılan, Georges Politzer'in *Felsefenin Başlangıç İlkeleri* kitabını Türkçeye çevirdim (1966). Kısa bir süre sonra, marksizmde derinleşme çabası içinde, Emile Bottigelli'nin hazırladığı ve Marx ile Engels'ten yapılmış bu konudaki en iyi derlemelerden biri olan *Felsefe İncelemeleri*'ni Türkçeye çevirdim (1968). Daha sonra, uzun yıllar boyunca, önce "siyaset nedir?", sonra da, bu sorunun sürüklemesiyle, "devlet nedir?" sorusunu, yine Marx ile Engels'in geliştirdikleri toplumbilim çerçevesinde yanıtlamaya çalıştım. Bu arayış bağlamında, İngiltere'de geçirdiğim iki yılı (1979-81), hem yeniden ustaların yapıtlarını didiklemeye, hem de Eski Yunan'dan başlayarak siyaset biliminin büyük soyyapıtlarını (klasikleri) okumaya ayırdım. Bu çalışmalarımın ürünü, önce İngilizce olarak yazdığım *(An Essay On The Nature Of The State),* sonra da 1982'de profesörlük tezi olarak sunmak için Türkçeye çevirdiğim *Devlet Nedir?* kitabım oldu. Bu arada fakültede, 1976-77'de başlamak üzere, üç öğretim yılı sürmüş olan seçimlik bir "Marksist Devlet Kuramı" dersi verdim. Şunu da belirteyim ki, dar anlamda "marksist" diye nitelenebilecek bu çalışmalarımın yanı sıra, gençliğimden beri, üzerinde kafa yorduğum her toplumsal konuyu tarihsel maddecilik çerçevesinde değerlendirmeye çalıştım. Bu yaklaşımım elbette derslerime de yansıdı.

Kısaca özetlemeye çalıştığım bu tutumumun "ideolojik" olarak nitelenmesi çok yanlış olur. Bence, Marx ile Engels'in geliştirdikleri toplumbilim kuramı, bugüne dek ortaya atılan kuramların en bilimselidir. Bu nedenle, *SBF Dergisi*'nde (1992: 47/1-2) yayınlanan "Marksizmin Günümüzde Geçerliği" yazımda da belirttiğim gibi, işin gerçeğine bakılırsa, bu kurama "marksist" demek yanlıştır. Hem kurama, hem de yaratıcılarına haksızlıktır. (Gerçi, başka bir çözüm bulamadığım için, burada bu yanlışı ben de sürdürüyorum.) Fiziğe "aynştaynizm" demediğimiz gibi, ta-

rihsel maddeciliğe de "marksizm" dememeliyiz. Bu bir "ideoloji" değildir ki, sonu "-izm"le bitsin. Toplumbilimin en gerçeğidir. Ya da, yalnızca toplumbilimin en gerçeği olduğu içindir ki, aynı zamanda işçi sınıfının düşüngüsüdür (ideolojisidir). Çünkü, gerçeklerin eksiksiz olarak, apaçık bir biçimde ortaya serilmesi, her zaman devrimci güçlerin işine gelir. Başka bir deyişle, doğru düşünce (bilim) olduğu içindir ki, tarihsel maddecilik aynı zamanda devrimci bir düşüngüdür. Bundan dolayı, bu derlemenin adının "marksizm" olması, bunun bilimsel niteliği konusunda kimseyi duraksatmamalıdır. Tam aksine. Gerçekten "marksist" olmayı başarabilmişse, bilimselliğinin en güçlü göstergesi budur.

Bu yazıda, derlemede yer alan bütün çalışmaları değerlendirmeye kalkışmayacağım. Yalnızca, haklarında anlamlı olabileceğini düşündüğüm kimi sözler söyleyebileceğim birkaç yazıyı ele alacağım. Bunların ilki, Dr. Onur Karahanoğulları'nın makalesi. Şunu hemen belirteyim ki, makaleyi bir kez daha okuyunca, bir kez daha heyecanlandım. Dr. Karahanoğulları, önemi abartılamayacak bir işe girişmiş durumda. Son ereği, "marksizmin" tüze (hukuk) anlayışının ne olduğunu ortaya çıkarmak. Bu yazısında, önce Sovyetler Birliği'nin kuruluş yıllarında, tüzenin niteliği ve toplumsal-siyasal işlevi konusunda, temelde Paşukanis ile Vişinski çizgilerini karşı karşıya getiren ve bu çizgilerin ilkinin yok edilmesiyle sonuçlanan büyük kapışmayı kısaca anımsatıyor. Konunun siyasal önemini böylece vurguladıktan sonra, şu iki soruyu yanıtlamaya çalışıyor: Marx'ın yetişmesinde tüzebilimin payı nedir? Marx-Engels ikilisi, tüze olgusunu nasıl değerlendiriyorlar? Ulaştığı belli başlı yanıtlar şöyle sıralanabilir: 1) Marx, tüzebilimi yakından tanıyıp bunu aşma gereksinimi duyarak "marksist" olmuştur. 2) Marx ile Engels'in en çok eleştirdikleri şey, tüzel dünya görüşüdür. 3) Tüzel dünya görüşü, toplumsal

ilişkileri tüze düzenlemelerinin ürünü olarak görür. Oysa, gerçek bunun tam tersidir: Tüze düzeni toplumsal ilişkilerce belirlenir. 4) "Belirlenen" olması, tüze düzenini önemsiz kılmaz; ancak, "göreli" bir önemi olduğunun ayırt edilmesini sağlar. 5) Tüze düzeni devletle birlikte sönümlenecektir.

Dr. Karahanoğulları bu araştırmasında özellikle iki konuyu açıklığa kavuşturmaya çalışıyor: A) Tüze düzeni geçimsel (iktisadi) düzeni nasıl "ifade eder" ("yansıtır" demiyor)? Başka bir deyişle, belirlenme ilişkisi ne ölçüde edilgindir? Tüze düzeni yalınç (basit) bir yansı mıdır, yoksa karşılıklı bir etkileşim var mıdır? B) Tüze düzeninin kendine özgü nitelikleri nelerdir? Bir ilişkiyi "tüzel" kılan temel özellik nedir? Dr. Karahanoğulları bu araştırmasını Marx ile Engels'in konuya ilişkin bütün yazdıklarını bir dedektif merakıyla inceleyerek yürütmüş. Çok güzel saptamaları var. Ancak sonuçları dengesiz. Birinci konuya göre ikinci konu çok zayıf kalıyor. Bunun başta gelen nedeni, Marx ile Engels'te altyapı-üstyapı ilişkileri konusunda birçok veri bulunurken, kendine özgü bir toplumsal işlev olarak tüzenin doğasına ilişkin hemen hemen hiçbir şey bulunmaması. (Gerçi Dr. Karahanoğulları *Anti-Dühring*'te "analık hukuku" konusunu çok güzel yakalamış. Ancak işi orada bırakmış.) Böyle olunca da, makalenin sonunda, "hukukçu marksistin marksist hukukçu olması ne işe yarayacak?" sorusuna doğru dürüst bir yanıt veremiyor.

Oysa, tüze düzeninin tıpkı devlet gibi, çelişik sınıf çıkarlarını yansıtmak zorunda olduğunu, ancak devletten ayrımlı olarak, tüzelliğin çelişkiyi kaldırmayan kendine özgü bir yapısı olduğunu göz önünde bulundursaydı, marksist bir tüzemenin, hiç değilse şu çok önemli üç rolden birini üstlenebileceğini görürdü: 1) Başta yargılıklar (mahkemeler) olmak üzere, devlet yetkesinin kullanıldığı her yerde emekçilerin çıkarlarını tüzel araçlarla savunmak;

2) Tüzel yorum yöntemlerini, emekçilerin çıkarlarını koruyacak yönde geliştirmek; 3) Emekçilerin sınıf çıkarlarını kollayan yeni tüzel düzenlemeler geliştirerek bunların benimsenmesi için uğraşmak. Özellikle son iki rolü üstlenirken, marksist tüzemen, tüzenin doğasını sınıfsal çıkar yönünde sömürecek güçlü araçlara sahiptir. Ancak bunu yapabilmesi, tüzenin ne olduğunu iyi bilmesine bağlıdır. Işte tam bu noktada, Marx ile Engels'in, tüzenin bağımsız bir tarihi olmadığı görüşünü iyi anlamak gerekir.

Dar tüze alanını çok aştığı, genel bir marksist yorum konusu olduğu için, burada bu konuya değinme gereğini duyuyorum. Bir nesnenin tarihinin olmaması ne demektir? Marx ile Engels'in ağzında tarih, gelişimi kendi iç çelişkilerinden kaynaklanan bir süreçtir. Tüze, din ya da düşünbilim (felsefe) gibi etkinlik alanları, bağımsız bir gelişme gücüne sahip değildirler. Her toplumsal aşamada, altyapının gereksindiği gereç yığınını sağlarlar yalnızca. Gelişmeleri, altyapının gereksinmelerince belirlenir. Yaşadıkları bu edilgin gelişmeyi geçmişe bakarak saptamak, bunu betimlemek olanaklıdır. Bu anlamda, bir düşünceler tarihi olduğu gibi, bir tüze tarihi de vardır. Ancak, deyim yerindeyse, bu tarihsel bir tarih değildir. Çünkü kendi içinde devingeçi (motoru) yoktur. Özerk olmayan, 'sürüklenen' bir oluşumdur. Marx ile Engels'in, özellikle "belirlenen" konumunda bulunan üstyapı kurumlarına özgül bir tarih tanımamalarının gerekçesi budur. Ne var ki, tarihsel maddeciliğin bu görüşünün içerik açısından savunulduğu, biçim söz konusu olduğunda, işe biçimselliğin doğasından kaynaklanan etmenlerin de katıldığı unutulmamalıdır. Her biçimin, her toplumsal ilişki kalıbının, kendine özgü gerekleri, tutarlılıkları, dışlamaları, uyuşmaları, eğilimleri vb. vardır. Tüze konusuna dönecek olursak, (Dr. Karahanoğulları sayesinde tanıdığım) Paşukanis'in dediği doğruysa, tüze düzeni mal sahiplerinin pazar ortamında eşit hak sa-

hibi olma savıyla ortaya çıkmalarının bir sonucuysa, bu anlamdaki bir eşitlik ilkesi tüzel olmanın yapısal bir gereğidir demektir. Öyle olunca da, salt geçimsel çıkarlar bunu gerektiriyor diye, örneğin karaderilileri bu ilkenin dışında tutmak, tüzel olgunun biçimsel gereklerine ters düşer. Başka bir deyişle, hak bir kez tanındı mı, hakkın evrenselleşmesi tüzel kalıbın doğasında gizlidir. Kısacası, biçimin kendine özgü bir usdüzeni (mantığı) vardır. Öyleyse, bunu kavramış bir marksist tüzemen, yalnızca tüzemenlerin en iyisi, katıksız bir tüzemen gibi davranarak, emekçilerin sınıf çıkarlarına çok önemli katkılarda bulunabilir. Yeter ki, tüze olgusunun kendine özgü doğası doğru dürüst kavransın. (İşte bu anlamda, Dr. Karahanoğulları'nın giriştiği bu araştırma, bilimselliği devrimciliğiyle orantılı bir araştırmadır.)

Dr. Alev Özkazanç'ın sorunu, Marx'ın demokrasi kavramını açıklığa kavuşturmak. İlk bölümde, Marx'ın düşüncesine nasıl bakmak gerektiğine; ikincisinde, Marx'ın yaşamının çeşitli aşamalarında geliştirdiği demokrasi görüşlerine; üçüncüsünde ise, bu görüşlerin yarattığı kimi kuramsal ve siyasal sorunlara değiniyor. Bu çok ilginç makaleyi bütünüyle değerlendirmenin yeri burası değil. Buna karşılık, her bölüme ilişkin olarak bir iki gözlemde bulunmayı yararlı görüyorum.

Birinci bölümde, Marx'ın çeşitli yorumları bulunduğu haklı olarak anımsatıldıktan sonra, marksist düşüncenin kendi içinde sürekli bir gerilim taşıdığı belirtiliyor. Sonra da, Marx'ta gözlemlenen bu "temel kavram kararsızlığı"nın en iyi Balibar'ın şu görüşüyle açıklanabileceği savunuluyor: "Marx'ın içinde yer aldığı tarihsel gerçeklik ile bu tarihsel gerçekliği açımlamaya çalışan kavramlar arasında zorunlu bir yerinden çıkarma (dislokasyon) ilişkisi olmasından kaynaklanıyor." Oysa bence burada, yalınç (basit) bir sorun gereksiz yere karmaşıklaştırılıp (hiç değilse be-

nim gibi, sözcüklerin anlamlarını tam bir açıklıkla görmekte diretenler için) anlaşılmaz kılınıyor. Sorun şu: Tarihsel maddeciliğin de belirttiği gibi, her yeni düşünür kuşağı, ister istemez, bir önceki kuşağın kendisine bıraktığı kavramları kullanmak durumunda kalır. Oysa yaşam hiçbir zaman durmaz. Öyle olunca da, kavramlaştırma ile gerçekler arasında her zaman bir uyuşmazlık bulunur. Tarihin hızlandığı (gerçek yaşamdaki dönüşümlerin görece hızlı olduğu) dönemlerde, bu uyuşmazlığın daha da artması kaçınılmazdır. Ne var ki, bütün düşünürler için geçerli olan bu açıklamanın Marx'ın özgünlüğünü gerekçelendirmek için kullanılması bana hiç de inandırıcı gelmiyor. Bunun yerine, kavramlarda karşımıza çıkan gerilimin gizini (sırrını) marksist düşüncenin diyalektik niteliğinde aramak gerektiğini düşünüyorum. Marx'a göre, gerçek yaşam çelişkili, geçişken, karşıtına dönüşücü, nicelikten niteliğe sıçrayıcı, kısacası tam anlamıyla "gerilimli" olduğu içindir ki, bu gerçeği kavramak isteyen düşünce, bilimsel olacaksa, kendisi de "gerilimli" olmak zorundadır. Bu bir "kararsızlık", bir ikircim (tereddüt) değil, doğrudan doğruya yaşamın değişkenliğinden, oynaklığından kaynaklanan bir zorunluktur. (Dr. Özkazanç'ın makalesinde, adı hiçbir yerde geçmese de, diyalektik yok değil. Ne var ki, adı bilinçli bir biçimde konmadığından, Balibarvari yersiz ve bulanık "açıklamaları" kullanma gereğini duyuyor.)

İkinci bölümde, Dr. Özkazanç, Marx'ın demokrasi kavramını devrim ve komünizm kavramlarına nasıl bağladığını, yaşamının çeşitli evrelerinde düşüncesinin ne gibi nitel değişmelere uğradığını çok güzel anlatıyor. Özellikle genç Marx'ın demokrasiyi her türlü yabancılaşmadan kurtulma biçiminde yorumlayışını büyük beceriyle sergiliyor. Aynı anlatım ustalığını, olgun Marx'ın Blanqui'cilerle savaşımında sınıfın kurtuluşunun nasıl yığınsal eylemlere bağlı olduğunu, dolayısıyla buna olanak veren "burjuva" de-

mokrasisinin yapısal erdemlerini nasıl savunduğunu anlatırken gösteriyor. Buna karşılık, Marx'ın Paris Komünü deneyiminden çıkardığı demokrasi sonuçları biraz kısa geçilmiş. Ancak, burada da, Marx'ın bu deneyimi somut bir siyasal demokrasi örnekçesi (modeli) olarak yorumladığı yeterince vurgulanmış sayılır. Bence bu bölümdeki temel eksiklik, genç Marx ile olgun Marx arasındaki demokrasi kavrayışı ayrımının nereden kaynaklandığının doğru dürüst sorgulanmaması. Niye genç Marx için demokrasi insanın yabancılaşmalardan kurtulması ile özdeşleşirken, olgun Marx için demokrasi, sömürülen sınıfların savaşım aracı ve (dönüştürülecek biçimiyle) ilk ereği haline gelmiş? Kanımca bu soruyu yanıtlayabilmek için, bu iki evrede (Althusser'in vurguladığı gibi) çok değişik iki sorunsalla karşı karşıya bulunduğumuzu görmek gerekir. Genç Marx "kurtuluş" konusuna arsbireysel (bireyler arası) ilişkiler, dolayısıyla da bireysel tindurum (psikoloji) açısından bakıyor. Bu, toplumsal gerçeği kavrama açısından henüz "marksist" bir bakış değil. 1846-47 dönüşümünden sonra, olaylara artık toplumbilimsel (tarihsel maddeci) kavramlarla yaklaşıyor. İki yaklaşım arasındaki büyük ayrımın nedeni bu. Ne var ki, birinci yaklaşım da bize çok çekici geliyor. Bunun nedeni, toplumsal gelişimi açıklamadaki yanlışlığına karşın, bu tinbilimsel yaklaşımın, toplumsal kurtuluşun arsbireysel alanda yaratacağı sonucu, gerçekten de yaşanılası bir dünya biçiminde gözümüzün önüne getirebilmesi.

Makalenin en ilginç bölümü, üçüncü bölümü. Dr. Özkazanç, Marx'ın demokrasiye bakışındaki, güçlü ve güçsüz yönleri çok iyi yakalamış. Özellikle "şeylerin yönetimi" kavramını eleştirmesi ve içinde taşıdığı tehlikeyi vurgulaması çok yerinde. Marx'taki demokrasi kavramına ilişkin bu güzel değerlendirmeyi burada özetlemeye ne olanak, ne de gerek var. Ancak, Dr. Özkazanç'la aynı yönde, Marx'ın

görüşlerinde demokrasi açısından sorun yaratan başka bir noktaya değinmek isterim. O da, toplumsal değişimde üretim güçlerinin sürükleyiciliğinin aşırı vurgulanması; bunun sonucu olarak da, bireysel eylemlerin ötesinde bir tarihsel zorunluğun ("yasanın") neredeyse saltık bir biçimde benimsenmesi. Gerçekten de, üretim güçleri, "son çözümlemede" de olsa, bütün toplumsal ilişkileri belirliyorsa, alabildiğine bir sanayileşmenin, "son çözümlemede" de olsa, toplumları ister istemez sosyalizme götüreceğine inanmamak için bir neden yok. Aynı görüşün bir sonucu olarak, tarihte kaçınılamayacak yasalar varsa, demokrasinin hep yeniden var edilmesi ve genişletilmesi için sınıf ve birey olarak dur durak bilmeden uğraşmanın pek bir gereği yok. Gerçi, bence bütün bunlar, Marx'ın görüşlerinin yanlış yorumlanmasının sonucudur. Ne var ki, bu yanlışlara Marx'ın kendisinin de zaman zaman çanak tuttuğu bir gerçektir. Bu bakımdan, Dr. Özkazanç'ın, makalesini bitirirken, tarihsel sürecin açık uçlu olduğunu arka arkaya vurgulaması, bence çok yerinde.

Dr. Metin Özuğurlu'nun metni tam anlamıyla bir "bildiri". Hem bilimsel "tebliğ", hem de siyasal "manifesto". Bu bakımdan, dünyayı hem anlama, hem de değiştirme çifte heyecanını yaşatıyor insana. Bu sözlerim elbette bir övgü. Ne var ki, bu övgünün önümüzdeki somut çalışmayla sınırlı olduğunu, burada sergilenen tutumun her türlü örneğine genelleştirilemeyeceğini hemen belirtmeliyim. Bilimsel araştırıcılığın siyasal güdülenmeyle kamçılanacağını; siyasal eylemin toplumbilim için bir deneylik (laboratuvar) rolü oynayabileceğini; en iyi öğrenme yolunun yaparak öğrenme olduğunu ben de biliyorum. Ancak, ne yazık ki, "doğru" siyasal güdü bilimsel araştırmanın "şöyle sonuç vermesini gerektirir"; sınıfın siyasal çıkarları için "kimi gerçekleri görmemek daha iyidir"; en devrimci (en atılgan, en eylemci, en yürekli) kişi o olduğuna göre,

onun görüşleri en bilimsel görüşlerdir; yenildik, demek ki görüşlerimiz "bilimsel olarak yanlıştı" ya da kazandık, demek ki görüşlerimiz "bilimsel olarak doğruydu" gibi, bilimsel düşünce ölçünlerine (standartlarına) hiçbir biçimde sığmayacak sonuçlar da aynı tutumun ürünüdür. Üstelik, uygulamaya bakıldığında, ne yazık ki bu ikinci türden sonuçların çok daha yaygın ve sık biçimde ortaya çıktığı görülür. Bu nedenle, "marksizmin ayırt edici niteliği, ne kuramı, ne yöntemi değil, her şeyden önce devrimciliğidir" demek, marksizmin hem kuramına, hem yöntemine, hem de devrimciliğine haksızlık etmek olur. Marksizm, devrimci olduğu için doğru değildir; doğru olduğu için devrimcidir.

Bu değerli çalışmasında, Dr. Özuğurlu bize, marksizmin, hem kuramsal açıdan büyük önem taşıyan, hem de günümüz siyasal savaşımına yol gösterebilecek olan kimi görüşlerini anımsatıyor. Bunların içinde en önemlisi şudur: Sermaye bir ilişkidir; artı-değer üretiminde kullanılabilecek bir varlık birikimi ile bu birikimin sahiplerine kendi emekgücünü satmaktan başka yaşam olanağı bulamayan insanlar arasında bir sömürü ilişkisidir. Dolayısıyla, bu ilişkinin başlayabilmesinin önkoşulu, yeterli sayıda doğrudan üreticinin üretim araçlarından koparılması, geçinebilmek için kendilerine emekgüçlerini satmaktan başka çıkar yol bırakılmamış olmasıdır. Bu da, elbette, kendiliğinden olmaz. Büyük miktarda zorbalık gerektirir. İşte bu yoğun ve uzun süreli zorbalık sonucundadır ki, ilişkinin bir yanında yeterli miktarda servet, öteki yanında da yeterli sayıda "özgür" kol (ve kafa) birikir. Birikim belli bir niceliğe ulaşınca da, ortaya yepyeni nitelikte bir üretim biçimi, kapitalizm, çıkar. Başka bir deyişle, bugün dünyaya egemen olan üretim biçiminin, eli kanlı, gözü dönmüş, "hak hukuk tanımayan" bir ebesi vardır. *Kapital*'de Marx, bu zorbalık öyküsüne "ilkel birikim süreci" adını veriyor.

Ne var ki, öykü kapitalizmin doğuşuyla son bulmuyor. Bireysel kapitalistler birbirleriyle yarışta ayakta kalabilmek için durmadan büyümek zorunluğuyla karşı karşıyalar. Her biri, ya büyüyecek ya da ölecek. Bu kaçınılmazlık, toplam sermayenin sınır tanımaz biçimde genişlemesine, artan sayıda doğrudan üreticinin kendi üretim araçlarından koparılmasına, sermayeye dönüştürülecek toplam artı-değer miktarının çoğaltılabilmesi için sömürünün durmadan yaygınlaştırılmasına, işgücünün veriminin her yoldan alabildiğine yükseltilmesine yol açar. Bütün bunlar da salt piyasa araçlarıyla olmaz. Zorbalığın sürdürülmesini gerektirir. Başka bir deyişle, kapitalizme ebelik eden "ilkel sermaye birikimi", sermayenin genişleyen yeniden üretimi için de kaçınılmazdır. Zorbalık yalnızca ebede değil, yavrunun özyapısında da vardır. Yavru büyüdükçe de, orantılı bir biçimde artar. Dr. Özuğurlu'nun katkısı, uzun süre gözlerden kaçırılmaya çalışılan bu yapısal zorbalık gereğini vurgulayan alanyazınını büyük ustalık ve inandırıcılıkla okurun önüne getirmesidir.

Dr. Özuğurlu şu görüşü çok güzel ortaya koyuyor: Evet, kapitalizm, piyasa ortamında işler ve bu ortamın kendine özgü özdevimsel (otomatik) işleyiş kuralları vardır. Ne var ki, bu "kendi kendine işleyen" piyasanın gerisinde, vitrinde olmamakla birlikte çok etken olan başka kaba gerçekler yer almaktadır. Talan, yağma, saldırı, sömürgecilik, yalan, kandırma, beyin yıkama, baskı gibi bir sürü "piyasa dışı etmen", gerçekte piyasanın varlık koşuludur. Dr. Özuğurlu'nun haklı olarak vurguladığı gibi, bu gerçek, özellikle günümüz kapitalizmini anlama bakımından usta (akılda) tutulmalıdır. Özelleştirme, kuralsızlaştırma, ulusal devletlerin egemenliğini törpüleme, borçlandırıp UPF'nin (IMF'nin) buyruğuna sokma, Dünya Bankası aracılığıyla "yeniden yapılandırma" gibi siyasetler, gerçekte, küreselleşmekte olan piyasanın vazgeçilmez destekleri-

dir. Bu zorbalık ve aralıksız baskı olmasa, küresel kapitalizm de olmaz. Başka bir deyişle, kapitalizmin bütün dünyayı enine, boyuna ve derinlemesine ele geçirme aşamasına geldiği bu günlerde, bu üretim biçiminin henüz ortaya çıktığı günlerde kaçınılmaz olan "ilkel sermaye birikimi" yöntemleri; olabilecek her türlü serveti sermayeye dönüştürmek, bunun karşısında ise yığınları umarsız emekgücü satıcıları durumuna düşürmek için, günümüzde de vazgeçilmez bir nitelik taşır. Piyasa, ancak aralıksız bir zorbalığa yaslanarak var olabilir. Bu zorbalık durdurulamazsa, gün gelir, piyasa tüm toplumu yutar. Bu da insanlığın sonu demektir. Kısacası, Dr. Özuğurlu'nun makalesi, sosyalizmin kurulmasının insanlığın varlık koşulu haline geldiğini bize bir kez daha anımsatıyor.

Bu yazıda üzerinde duracağım son çalışma Sayın Sinan Kadir Çelik'e ait. Sayın Çelik'in konusu, marksizme yapılan pozitivizm eleştirisinin geçerli olup olmadığı. Sayın Çelik bu araştırmayı yürütme gereğine şöyle varıyor: Önce, 1990'lar dünyasının 1960'lar dünyasından, neredeyse başka bir gezegeni düşündürecek ölçüde ayrımlı olduğunu saptıyor. Sonra, toplum bilimcilerinin bu yeni dünyayı, temelde "belirsizlik"le nitelendirdiklerini, dolayısıyla bilimsel olarak anlaşılmaz gördüklerini belirtiyor. Günümüz toplum bilimcilerinin bu anlaşılmazlık görüşünü savunabilmeleri, öncelikle, onların aksine dünyanın "anlaşılabilir" olduğunu savunan marksizmi çürütmelerini gerektiriyor. Bu çürütme çabasında, dayandıkları başlıca üç gerekçe var: 1) Dünya değişti, küreselleşti; dolayısıyla bu yeni gerçeği marksist kavramlarla açıklama olanağı kalmamıştır. 2) Kaldı ki, marksizmin bugüne dek ortaya çıkan kuramsal yanılgıları onu bir çözümleme aracı olarak kullanılamaz duruma getirmiştir. 3) Marksizmin düşülküsü (ütopyası) bile geçerliğini yitirmiştir. Komünizmin yerine bugün, değişik bir dizi araçla (örneğin, kimlik ve farklı-

lık siyasetleriyle, çoğulcu savaşımlarla, sol liberalizmle) daha gerçekçi bir düşülküye (örneğin, radikal demokrasiye) ulaşmak olanaklıdır.

Sayın Çelik toplum bilimcilerinin tutumunu böyle tanıladıktan (teşhis ettikten) sonra, özellikle ikinci gerekçe dizisinin üzerinde durulması gerektiğini söylüyor. Bunlar, marksizmin zaman içinde ortaya çıktığı ileri sürülen kuramsal yanılgıları. Bu yanılgılara verilen örnekler şöyle: indirgemecilik, özcülük, Kartezyenlik, pozitivizm, Batı metafiziği, vb. Sayın Çelik'in amacı, işte bu savlardan bir tanesini, pozitivizm suçlamasını ele alıp geçerliğini tartışmak.

Sayın Çelik, çağcıl (modern) toplumbilimin (sosyolojinin) kurucuları olarak görülen Montesquieu, Comte ile Durkheim'a topluca bakıldığında, her üçünün de ortak kaygısının düzeni korumak olduğunun görüleceğini söylüyor. (Türk siyasetinin değişmez "istikrar" arayışı da bu nitelikte değil mi?) "Sosyoloji"nin ana amacı, düzeni parçalamadan, dağıtmadan, sarsmadan "ilerlemenin" yollarını bulmak. Bu nedenlerdir ki, yüzeydeki birtakım toplumsal değişkenleri ölçerek biçerek ulaşılan bir "bilimselliği" baş araç olarak görür. Bu "bilimsel" yaklaşımın en beğendiği araştırma aracı, nicel sonuçlara ulaşmaya olanak veren sayımlama (istatistik) yöntemleridir. Sayın Çelik'e göre, bu yaklaşımın devrimcilikle hiçbir ilgisi kurulamayacağı, dolayısıyla, varlığını devrimcilikle özdeşleştiren marksizmle uzaktan yakından ilişkilendirilemeyeceği çok açık.

Sayın Çelik'in bu haklı karşı çıkış gerekçesine ek olarak, yalnızca pozitivizmin değil, genel olarak çağdaş toplum bilimlerinin marksizme yabancılıklarını göstermek için başka bir noktaya dikkat çekmek isterim. Bu toplum bilimleri, ya dışsal diyebileceğim (örneğin coğrafya, iklim, nüfus, gelir düzeyi, din, kültür) ya da bireysel tinduruma (psikolojiye) ilişkin değişkenleri (örneğin aile, eğitim, di-

rimsel özellikler, özyapı) öne sürüyorlar. Bence bu yaklaşımların ortak temel kaygısı, sınıf savaşımını dikkatlerden uzak tutmak. Başka bir deyişle, hepsinin baş derdi, marksizmin toplumsal dönüşüm için baş etmen olarak gördüğü sınıf savaşımını toplum bilimlerinin gündeminden çıkarmak. Sayın Çelik'in çok haklı olarak belirttiği gibi, bu görünüşte "bilimsel" tutum, gerçekte tümüyle siyasaldır. Gerçekten de, tarihsel verilere baktığımızda, pozitivistlerin siyasal tutum olarak hep marksistlerin karşısında yer aldıklarını, sınıfsal olarak hep burjuvaziden yana olduklarını apaçık bir biçimde görüyoruz.

Sayın Çelik'in pozitivizmin siyasallığı için söyledikleri, gerçekte, marksizm dahil, bütün toplum bilimleri için geçerlidir. Hiçbir toplumbilim kuramı siyasetin "üstünde" değildir. Nasıl ki, kapitalizmin oluştuğu dönemde doğa bilimleri sınıfsal gereksinimlerin ürünü olarak ortaya çıktılarsa, toplum bilimleri de tümüyle birtakım sınıfsal gereksinimlere yanıttırlar. Bugün artık ana toplumsal sınıflar (burjuvazi ile emekgücü sahipleri) doğa bilimlerinde kökten bir çıkar karşıtlığı içinde bulunmadıklarından, bu bilimler, aldatıcı bir biçimde, herkese yansız görünebiliyor. Bu yanılsamayı bir ölçüde anlamak olanaklı. Ne var ki, temel geçimsel (iktisadi) çıkarların böldüğü bir dünyada yansız bir toplumbilim olabileceğini düşünebilmek için, gözlerini gerçeklere sıkı sıkıya kapamak gerekir. Her toplumbilim kuramı, şu ya da bu toplumsal çıkardan yanadır.

Ne var ki, bu saptamadan yanlış sonuçlar çıkarılmamalıdır. Yoksa ortada bilim diye bir şey kalmaz. Bilimsel ölçünler (standartlar) içinde kalınacaksa, bu yanlılık, bir önseçim değil, bir sonuç olarak çıkmalıdır ortaya. Örneğin marksizmin bilimsel değeri yüksek bir kuram olmasının nedeni, işçi sınıfından yana olması değildir. Marksizm, bilimsel olarak doğru bir kuram olduğu içindir ki işçi sınıfından yanadır. Bir sınıftan yana olmayı da iyi anlamak ge-

rekir: Marksizm işçi sınıfından yanadır derken, en çok o sınıfın işine yarar demek istiyorum. Kurulu düzeni ne denli değiştirmek istiyorsanız, bu düzene ilişkin bilgileriniz o denli sağlam olmalıdır. Toplum bilimlerinde bilimselliğin bugün devrimcilikle özdeş olmasının nedeni budur. Toplumsal konuları araştırmaya başlarken ne denli yansız ve nesnel olursanız, ulaşacağınız sonuçlar devrimci güçlere o denli yararlı olur. Bilimlerin yanlılığı konusunu bence böyle anlamak gerekir.

Sosyalizm, Emperyalizm, Din ve Marx

*Korkut Boratav**

Göreli olarak genç kuşaktan sosyal bilimcilerin, Marksizm üzerine düşüncelerini içeren yazıları, keyifle, ilgiyle ve yeni şeyler öğrenerek okudum. Bazı yazılardan, adeta yüksek sesle düşünürcesine notlar çıkardım. Bunları, sistematik bir çözümlemenin (veya karşı-çözümleme) ürünleri olmadığını vurgulayarak, aşağıya alıyorum.

Teori ve Pratik, Marksizm ve Sosyalizm

Alev Özkazanç, Marx'ın yapıtlarına damgasını vuran çok zengin ve aynı derecede karmaşık güç sentezlerini (devrim/demokrasi ikilisine ağırlık vererek) ilginç ve öğretici bir biçimde sergiliyor. Bu bağlamda teori/pratik; yorumlamak/değiştirmek; bilim/ütopya ikilemleri arasında Marx'ta ve izleyicilerinde ortaya çıkan gerilimleri tartışıyor. Faruk Alpkaya, "Marx ve Marksizm" ayrımı üzerinde durarak ay-

* Prof. Dr. AÜ SBF İktisat Bölümü.

nı sorunsala çok daha sınırlı (Marx'ın mirasını temsil etme iddiasındaki "Marksist" siyasi hareketlerin günahlarını tartışan) bir perspektif içinde eğiliyor. Ali Ekber Doğan ise Batı'da ve Türkiye'de "akademik" kökenli (veya nitelikli) Marksist düşünürlerin, ülkelerindeki veya dünyadaki farklı sosyalist/sol/devrimci hareketlerle geçmiş ilişkilerini kuşbakışı betimliyor ve Praksis dergisinin teori/pratik ikilemi karşısındaki durumunu tanımlamaya çalışıyor. Ben, burada, bu üç yazının ortak bir sorunsalı olarak gördüğüm Marksist gelenekteki teori/pratik (veya Feuerbach Üzerine Tezler'in on birincisindeki ifadeyle "dünyayı yorumlamak ve değiştirmek") ikilemi üzerinde duracağım ve esas olarak Özkazanç'ın çalışmasını hareket noktası olarak alacağım.

Dünyayı Yorumlamak ve Anlamak...

"Dünyayı yorumlamak" ve bunu Marx'ın bize miras bıraktığı ve izleyicilerince geliştirilen, zenginleştirilen yöntemi ve bilimsel bulguları kullanarak gerçekleştirmek... . Öncelikle kapitalizmi, fakat genel olarak da dünyayı eleştirel bir yorumdan geçirerek kavramakta hem yöntem, hem de içerik olarak Marx'ın ve onu izleyen çok sayıda Marksist düşünür ve bilim insanının katkıları olmasaydı ne halde olurduk? Bu katkılar, örneğin toplumların ve özellikle de kapitalizmin içsel anatomisini, gelişme dinamiklerini, eğilimlerini, "yasalarını" ortaya koydular; hâlâ da aynı işlevi görüyorlar.

Burada, Marksgil çözümlemelerin geleneğinde, eleştirelliğin, ancak geriye ("eski düzene") değil, ileriye dönük eleştirelliğin (isterseniz bu yaklaşımı Özuğurlu gibi "devrimci eleştiri" olarak niteleyebilirsiniz) çok önemli olduğunu; adeta yöntemsel bir ön-koşul özelliğini taşıdığını ve bu özelliği yitiren, "apoloji"ye teslim olan herhangi bir top-

lumsal çözümlemenin, istediği kadar Marx'a atıf versin, Marksizm iddiasında olsun, Marx'ın geleneğini sürdürme özelliğini de yitirmiş olacağını düşünüyorum. Farklı bir ifadeyle, Marx'ın geleneğini izleme iddiasında olabilmenin gerekli (ancak yeterli olmayan) bir ön-koşulu, bence, düzene, yerleşik, egemen ideolojiye karşı ilerici bir pespektifle eleştirel olmaktır. Açıkça "gevşek" olan böylesine bir ölçütü ortaya atmakla bir şey kazanabilir miyiz? Ben, ihtiyatlı bir iyimserlikle, "evet" deme eğilimindeyim. Meslek hayatımız, yaşadığımız, hayatımızı kazandığımız ortam burjuva düzeniyle ve değerleriyle öylesine kaynaşmıştır ki, bilim insanlarının Marksizm'i kullanarak düzenle uzlaşmaları, farkında olmadan tutuculuğa kaymaları pekâlâ mümkündür. Bu nedenle, bence, fikir alış-verişi ortamında, hepimiz kendi uzmanlık alanımız dışından "eleştiri komiserleri" aramalıyız ve ürünlerimizi "düzenle uzlaşma" ölçütü açısından bunların süzgecine sunmalıyız. Dahası, bilimsel ve ideolojik kökenleri bizden çok farklı olan, ancak, kurulu düzene ilerici bir eleştiri perspektifi ile yaklaşan tüm akımlarla, bilimsel ürünlerle bugünün koşullarında sıkı bir iletişim ve alış-veriş içinde olmamız gerektiğini düşünüyorum.

Marx'ın kuramsal önermelerini, bulgularını kullanarak, hatta yöntemini sahiplenerek "tutuculuk" yapmak, düzenden yana tavır koymak mümkün müdür? Marx'ın pek çok bulgusunu açıkça (ve saygıyla) benimsemesine, hatta zaman zaman yöntemini kullanmasına rağmen özünde tutucu olan fikir insanlarının sayısı az değildir. Ancak, Marksizm adına da tutuculuk yapılabilir. Yukarıda söylediğim anlamda eleştirel özellikten yoksun olduğu için bunun mümkün olabileceğini, bence, 1930'lu yılların ortalarına doğru aldığı biçimi ile "Sovyet Marksizmi" göstermiştir. Bu "Marksizm", Sovyet toplumunun ilerici perspektifle eleştirel analizini önlediği, fiilen "apoloji"ye

dönüştüğü için son tahlilde Sovyet sosyalizminin sklerozuna katkı yapmıştır ve özünde Marx'ın geleneğine sırt çevirmiştir. İçinde yaşadığımız dönemde ve dünyada da tarihsel maddeciliğin önermelerini ve Marx'ın bilimsel bulgularını kullandıklarını samimi olarak düşünerek kapitalizmin, emperyalizmin, "küreselleşme"nin ("tarihsel kaçınılmazlık", "üretim güçlerinin gelişimine yol açma", "emekçi ve yoksul sınıfların güncel çıkarları gereği" gibi gerekçelerle) fiilen apolojisini yapan teorik ve ampirik savların, katkıların, ürünlerin Marx'ın fikir mirası ile uyum halinde olduğu da, bence, söylenemez.

Dünyayı Değiştirmek...

Marx'tan günümüze gelen değerli mirasın ana gövdesi, geçmişi ve bugünüyle dünyayı eleştirel bir bakışla anlama ve yorumlama çabasını içeren katkılardan oluşuyor. Öte yandan biliyoruz ki, bu katkılar *on birinci tez*deki anlamda "dünyayı değiştirme"nin kendisi değildir; belki değiştirmenin önkoşuludur; o kadar... .

Marx, dünyayı alt-üst eden (Amerikan devrimi ile başlayıp, Vietnam halkının ABD emperyalizmini yenilgiye uğratması ile noktalanan) iki yüzyıllık bir "devrimler çağı"nın ortalarında yaşadı. Özkazanç'ın vurguladığı gibi Avrupa'daki burjuva demokratik devrimlerin işçi sınıfının da katılımı ile ileri mevzilere taşındığı mücadelelerin içinde devrimci tavırları ile yer aldı. Bu mücadelelerin proletaryanın öncülüğü ile burjuva demokrasisinin sınırlarını aşan demokratik devrimlere, giderek komünizme giden yolu açmasının koşullarını inceledi. Bu incelemelerin bir bölümü, tarihi maddeciliği somut koşullara uygulayan "anlama ve yorumlama" ürünleridir. Ancak, bir bölümü de devrimci hareketlerin strateji ve taktik sorunlarını tartışan "dünyayı değiştirme" çabalarının parçalarıdır.

Bu bağlamda hem Marx, hem de onun izleyicileri toplumsal gelişmenin kritik bir momentine yapılan iradi ("devrimci") bir müdahalenin, gelişmeyi hızlandırıp, niteliksel bir kopuşa yol açacağını da savundular. Bu yönleri ile, sözü geçen müdahalenin örgütlenme biçimlerini, koşullarını, yöntemlerini, içeriğini, programını, taktik ve stratejisini kapsayan bir farklı yazın geliştirdiler. Marx'ın en önemli izleyicilerinden bazıları (tümü değil), aynı zamanda sosyal demokrat/ sosyalist/komünist hareketlerin de liderleri olarak, sosyalizm ve devrim mücadelesinin (yani "pratik"in, "değiştirme"nin) yazınını ürettiler; sözü geçen hareketlerin belgelerini oluşturdular. Marksizm, bu yazın içinde, "eylem için rehber" olarak yorumlandı. Kautsky, Luxemburg, Lenin, Trotskiy, Stalin, Gramsci, Mao' nun katkılarının önemli bir bölümü bu çerçevededir. "Önemli bir bölümü", ancak tümü değil; zira bu isimlerden bazıları, toplumlarını ve dünyayı anlama ve yorumlamada da Marx'ın önemli izleyicileri olarak temayüz etmişlerdir.

Bu ikinci tür yazın, yani "eylem için rehber olarak Marksizm"in bugün için sosyalizmin tarihi olarak büyük bir önem taşıdığını; devrimci/komünist/sosyalist hareketlerin tarihsel belgelerini oluşturduğunu kabul edelim; ancak Marx'ın ve (bir bölümü de yukarıdaki isimlerden oluşan) onun izleyicilerinin dünyayı eleştirel bir yorumdan geçirerek kavramak için ürettikleri yapıtlarından ve Marksizm'in bu anlamdaki mirasından ayırarak... Reel sosyalizmlerin dönüşümü ve büyük ölçüde tarihe karışmasıyla; komünist (veya komünizan) hareketlerin güçsüzleşmesiyle, dünyayı değiştirmek için toplumlara yapılacak iradi müdahalelerin gereği (bence) ortadan kalkmamıştır; ancak bunların biçim, içerik ve yöntemleri bu yüzyıl içinde yeniden oluşturulacaktır. Bu yeniden oluşturma mücadelesine katılanlar, "bir eylem rehberi olarak Marksizm" adına Marx sonrasın-

da yapılmış (örneğin Kautsky'den Mao'ya kadar uzanan) eski katkıları da herhalde inceleyecekler; belki de onlardan kısmen esinleneceklerdir. Nereye kadar? Ne kadar? Bence bunu şimdiden öngöremeyiz.

İşte, "dünyayı anlama" çabası olarak Marx'a ve bu anlamdaki Marksizm'e, sosyalist, sosyal demokrat, komünist, Bolşevik, Menşevik, Maoist hareketlerin faturalarını çıkarmak haksızlık oluyor. Sovyet komünizminin "günahları"nı da, Marx'a ve onun yakın izleyicilerine, bu arada örneğin külliyen Lenin'e atfetmenin haksızlığı gibi... .

Bu çerçeve içinde Özkazanç'ın, Marksizm'in bu ikili (ve çelişkili) niteliği üzerinde doğru ve ilginç bir açılımla başlattığı metninin sonlarında, Marx-Engels'e haksız faturalar çıkardığını düşünüyorum. Özkazanç, bence, devrimler öncesinde sosyalizm üzerindeki tartışmalarda, yeni düzenin mülkiyet sorunu etrafında kümelenecek olan "sosyal içeriği" ile bir sınıfsal baskı aygıtı olarak "devletin tasfiyesi" ikilemi arasındaki gerilimi haklı olarak vurguluyor. Ancak bu gerilimin çözümünü Marx'tan beklemek haksızlıktır. Reel sosyalizmlerin tarihleri, bir anlamda bu gerilim ile cebelleşmenin de tarihleridir. "Şeylerin yönetimi" (bir anlamda "planlama") ile proletarya (veya halk sınıflarının) iktidarı arasındaki diyalektik ilişki, SSCB'nden Çin'e kadar, tüm sosyalist dönüşümlerin ana sorunu oldu. Sömürücü sınıfların tasfiyesinin bir sınıfsal baskı aygıtı olarak devletin tasfiyesine yol açacağına ilişkin beklentiler, iç savaş, emperyalizmin kuşatması gibi (kimi haklı) gerekçelerle, proletaryanın (ve giderek proletaryayı temsil eden partinin) demir disiplininin gerekliliği tezlerine dönüştü. Ancak, anahtarları Marx'ta olmayan bu dönüşüm, kolay ve sancısız olmadı. Lenin'in devrim arifesinde kaleme aldığı Devlet ve İhtilal'in siyasi programının devrimci-demokrat (neredeyse "anarşizan") içeriği, Luxemburg-Lenin, Trotskiy-Stalin tartışmaları, Mao'nun "sosyalizmden kapitaliz-

me dönüş" tezleri ve "kültür devrimi" programı örnek verilebilir.

Bu bağlamda ilginçtir ki, bir toplumsal sistem olarak sosyalizmin oluşması, gelişimi, ve çöküşünün en öğretici çözümlemelerini de "dünyayı anlama çabası" içinde Marx'ın izleyicileri yaptılar ve yapmaktalar; çok sayıda "Marksolog ve Sovyetolog" üreten burjuva sosyal bilimi değil... 1917'yi izleyen 15-20 yıl, Sovyet Marksizmi'nin "altın çağı"nı oluşturur. Bu dönemde sosyalizmin politik iktisadı, Marx'ın kendi katkılarına pek az referans veren bir disiplin olarak doğdu; Stalin tarafından tasfiyeye uğradıktan sonra da az sayıda Batılı Marksist tarafından sürdürüldü. Bu tür bir çiçeklenme ve "tasfiye"nin Sovyet devrimini izleyen yıllarda sosyal bilimlerin pek çok alanında gerçekleştiğini biliyoruz ve eleştirel perspektifini sürdüren bir Marksizmin sosyalist bir ortamda ne büyük bir gelişme potansiyeli taşıyabileceğini hayıflanarak algılıyoruz. (Benzeri bir sürecin SSCB'nde hukuk alanında da gözlendiğini Karahanoğulları'nın çalışmasından öğreniyoruz.) 1960'lı yılların ortalarında SSCB'nde piyasa ilişkilerine, maddi müşevviklere ve "işletme kârı"nın sadece bir başarı göstergesi değil, aynı zamanda bir bölüşüm kategorisi olarak yerleşmesine dönük reformların sosyalizmin geleceği bakımından taşıdığı anlamlar, dönemin Marksist sosyal bilimcileri tarafından derinliğine tartışıldı. Ben de otuz küsur yıl önce *Sosyalist Planlamada Gelişmeler* başlıklı bir çalışma ile bu tartışmaya, ekonomi politik perspektifi ile katıldım.

Reel sosyalizm tarihlerinin çeşitli dönemeçlerinde alınan stratejik kararların ve nesnel zorunlulukların bu sistemleri biçimlendirmesi, Marksist yöntem kullanılarak araştırılabilir; ancak bu konuda Marx'ın yapıtlarından doğrudan doğruya ne bekleyebiliriz? Ve tarihsel olarak başarısızlıkla sonuçlanan reel sosyalizmlerin iflas nedenlerini Marx'ın Paris Komünü ve Gotha Programı üzerine yazdık-

larında aramak ne kadar haklıdır?

Burada, son bir soruyu kısaca tartışmak istiyorum: 21. yüzyılın koşullarında ilerici, devrimci, sosyalist sosyal bilimcilerin Marx'ın "dünyayı değiştirme" daveti karşısındaki tavırları nasıl olmalıdır? Ali Ekber Doğan akademi içindeki insanların "kapitalist dünyayı değiştirme... görev[ini] ... pratik politika ile ilişkilen[erek]" hayata geçirmeleri gerektirdiğini düşünüyor. Hangi pratik politika? Doğan'ın kuşbakışı gözden geçirdiği, 1960-1970'li yıllarda sol hareketlerin akademik camiaya yansımasının olumlu-olumsuz dersleri bir yana, dünyada ve Türkiye'deki sol hareketlerin koşullarının bugün çok farklı olduğunu vurgulamaya herhalde gerek yoktur. Ben çok daha alçakgönüllü olmamız gerektiğini düşünüyorum. Elbette her aydın insan gibi, siyasi tercihlerimiz ve buna bağlı davranış özgürlüğümüz saklıdır. Ancak, bunun ötesinde, solda ver alan sosyal bilimcilerin, bilimsel uğraşlarını "dünyayı yorumlamak" ile sınırlı tutamayacaklarını; güncel konulara, toplumlarının bugününü, yarınını, kaderini etkileyen her olguya, içte ve dıştaki güç odaklarından kaynaklanan politikalara karşı bilgileri ve bilimsel ürünleri ile müdahale etmeleri gereğini vurgulayabileceğimizi; bu müdahalelerin yönünün ise, emekten yana, sömürüye, kapitalizme ve emperyalizme karşı tavırlarla belirlenmesi gerektiğini söyleyebileceğimizi düşünüyorum. Bunların ötesinde "politik davranış normları" telkin etmekten, bence, uzak durmamız gerekiyor.

İlkel Sermaye Birikimi ve Emperyalizm

Metin Özuğurlu'nun ilkel birikim üzerindeki incelemesini, olgun, usta-işi bir Marksist çalışma olarak keyifle okudum. Özuğurlu, kapitalizmin tarih-öncesi olarak anlaşılan ilkel birikim anlayışını genişletme gereğini vurguluyor. Bu çabanın, kimi çağdaş Marksistlerin geliştirdiği ilkel birikimin

sürekliliği analizine dayanabileceğini savunuyor ve bu çerçeve içindeki tezleri, kendi yorumlarını da ekleyerek zenginleştiriyor.

Bana öyle geliyor ki, ilkel birikimin sürekliliğini savunan bazı tezler zaman zaman kavramı gereğinden fazla genişletmektedirler. Örneğin, Bonefeld'e göre "ilkel birikim kendisini, sermayenin yoğunlaşması ve merkezileşmesi eğiliminde ifade" etmekte imiş. Ben, bu eğilimlerin kapitalizmin "normal" hallerine tekabül ettiğini düşünürdüm. Yine Bonefeld'in "insan etkinliğinin kendi koşullarından kopuşunu barındıran bir ilişki biçimi" olarak "meta biçimi" ifadesi, salt kopuş sözcüğü kullanıldığı için mi ilkel birikim ile bağlantılandırılıyor? Ve keza, De Angelis'in "sermaye kendi birikim emellerini her seferinde yeniden yaratmak amacıyla sürekli olarak ilkel birikim stratejilerine angaje olmak durumundadır" savı, ilkel birikime ilişkin abartılı ve nesnel olgularla bağlantısı zayıf bir genişletme eğilimini ifade etmiyor mu? Kanımca, Özuğurlu'nun kendi çözümlemeleri, bu savların desteğine gereksinim duymamaktadır.

Özuğurlu'nun çağdaş emperyalizmi, yeni sömürgeciliği ve üçüncü dünyaya taşınan neo-liberal politikaları ilkel birikim kavramsallaşması ile incelemesinin ise doğru, verimli ve sağlıklı olduğunu düşünüyorum. Bu yaklaşımın kökenleri, Özuğurlu'nun belirttiği gibi, Marksist yazında (tartışmalı bir "eksik tüketimci" analize dayanmasına rağmen) Luxemburg'a dayanır. Ve klasik sömürge dönemi sonrasında emperyalizmin (doğrudan yatırımlar ve finans kapital biçimindeki) sermaye ihracı ve ticaret yoluyla gerçekleştirdiği "artık aktarım" mekanizmalarının kapitalizmin "normal" süreçlerine güvenceli bir biçimde tabi kılınması için, zaman zaman ekonomi-dışı müdahalelere gereksinim duyulur. Bu yöntemler metropol devletin gücü veya günümüzde onlara tabi olan uluslararası kuruluşlarca

gerçekleştirilir. Hedef, Üçüncü Dünya'da uluslararası meta çevriminin dışında kalan alanlardır; yani küçük meta üretimi (özellikle köylülük)[1] ve ulus-devletin güvence kanadı altında yer alan sektör ve faaliyetlerdir. Bu yaklaşım Luxemburg'un "doğal ekonominin tahribi" dediği süreçlerden günümüz IMF/Dünya Bankası'nın yapısal uyum politikalarına kadar uzanan çok geniş bir çerçeveyi kapsar. Böylece, yukarıda değindiğim Marksist sosyal bilimcilerin pratiğe-dönük uğraşları için de tipik bir mücadele alanı belirlenmiş olur.

Özuğurlu'nun buradaki çözümlemelerinin önemli ve üretken bir açılımı temsil ettiğini düşünüyorum.

Din ve Sosyalizm

Ayhan Yalçınkaya'nın din üzerine incelemesini tam olarak anlayabildiğimi söyleyemem; ancak buna rağmen (belki de bu yüzden), bu metni okurken önemli bilgeliklerle karşı karşıya olduğum duygusuna sürüklendim.

Öncelikle, Marx'ın dinle ilgili görüşlerini günümüz gereksinimlerine göre "işlevsel" bir biçimde yeniden yorumlayan yaklaşımlara karşı Yalçınkaya'nın eleştirilerine tamamen katıldığımı belirteyim. Marx'ın bu konuda söyledikleri açıktır ve bunları (bugünkü veya Marx'ın zamanındaki) konjonktürel olgularla yeniden yorumlamak, bence

1 Belli koşullarda kapitalizm (ve keza emperyalizm) emeğin yeniden üretim maliyetinin bir bölümünü, küçük meta üretimi içinde ve kapitalist meta üretiminin çevrimi dışında tutmayı yeğleyebilir. Özuğurlu, doğru bir tesbitle "emeğin yeniden üretim maliyetinin kapitalist sektörün dışına taşınması" olgusuna değiniyor; ancak hemen sonra bu olguyu "emeğin tüketim... fonlarının sermaye birikim fonlarına dönüşturulmesi" diye nitelendirerek saptamasını eksik (hatta yanıltıcı) bırakıyor. Köylunun, kendi emeğini piyasadaki işgücünün fiyatı altında bir maliyetle üretime katmasının sonuçlarını dikkate alan ve kaynağı yine Marx'ta bulunan bir çozumlemeyi ben otuz yıl kadar önce *Tarımsal Yapılar ve Kapitalizm* başlıklı çalışmamda tartışmıştım.

de, yanlıştır. Ve bu bağlamda, hem Marx'ın, hem de Yalçınkaya'nın, "dine karşı mücadele, sosyalizm için mücadeledir" önermesine katılıyorum. Bu, bence, "dünyayı doğru kavramadan değiştiremeyiz" anlamına geliyor. Ancak, Yalçınkaya'nın daha sonra bu önermeyi, "sosyalizm için mücadele, dine karşı mücadeledir" biçiminde tersine çevirdiğinde tamamen aynı şeyi söylemediğini vurgulamak gerekiyor. Bu sonuncu önerme ile strateji/taktik sorunlarını içeren farklı bir alana giriyoruz. Nitekim yazarımız da daha sonra sosyalizm mücadelesinin "belirli tarihsel-sosyolojik koşullarda" dine karşı mücadele ile sürdürülmesinin "politik olarak yanlış" olabileceğini kabul ediyor.

Bir konuşmanın bant çözümü olduğu anlaşılan bu metin yeni baştan yazıya dönüştürülseydi çalışmanın içsel tutarlılığı herhalde artardı; ama muhtemelen renkliliği aşınırdı. Ben metinde anlaşılmaz bulduğum öğelerin, tutarsızlıkların üzerinde çok az duracağım. Örneğin, yazarımız "Marx dini Müslümanca düşünüyor" diye bir iddiasına referans veriyor; ama bu ilginç savı ilk kez nerede ortaya attığı belirsizdir. Din "yabancılaşmış, yanlış bir bilinç midir?" (yanıt bir sayfada "evet", bir sayfa sonra ise "hayır"). Veya din, "varolmuş olanın yeniden varolacağının resmi" ise ve sonradan, devlete mal olduğunda kendi kendini inkâr etmiş ise, orijinal halinde ezilenlerin ona yönelmeleri doğal değil midir? Bu sorunu nasıl çözeceğiz? Elbette tarih yoluyla (yazarımızın tercihiyle antropolojiyle) ... . Ve nihayet, (varolanı tekrar arayış anlamında) bir inanç sistemi olan din ile, bir diğer inanç sistemi olarak komünizm ütopyası arasında, çelişki mi, uyum mu vardır? Yoksa, "zıtların birlikteliği" mi söz konusudur?

Yalçınkaya yazdıklarını gözden geçirecekse, bunu provokatif ve canlı üslubuna dokunmadan gerçekleştireceğini ve tarihsel/antropolojik gözlem ve çözümlemeleri ile zenginleştireceğini ümit ediyorum.

Marksizm ve Hukuk*

*Onur Karahanoğulları***

GİRİŞ

Marksizm toplumsal ilişkilerin, bizzat bu ilişkilerin yaratıcısı ve aktörü olan insan tarafından kavranabileceğine ilişkin en kapsamlı iddiadır. Gerçekliği kavrama ve bilme, insan etkinliğinin yaratıcılığını derinleştirmenin ve kendisi de dahil olmak üzere dünyayı -olağandan daha hızlı- dönüştürebilmesinin temelidir. Bizzat Marx ve Engels'in yazılarıyla ortaya koydukları ve sonrasında da bu damar içinde yer alan siyasal ve entelektüel etkinliklerle geliştirilen Marksizm'in, "bilme/anlama yöntemi", Marx tarafından bütünsel biçimde sadece, tüm diğer ilişki biçimlerinin temeli olarak üretim ilişkilerinin çözümlenmesinde kullanılmıştır. Bununla birlikte, siyaset, din ve hukuk gibi ilk el-

* Editörün Notu: Teyp unutulduğu için kayıt imkânı bulamadığımız sunuşun, makaleye dönüştürülmüş halini yayımlamak zorunda kaldık. Makale *AÜ SBF Dergisi*'nde aynı adla yayımlanmıştır (AÜSBDF, c. 57, s. 2, 61-92).

** Dr., Öğretim Görevlisi, AÜ SBF Kamu Yönetimi Bölümü.

den karşılaşılan kapsayıcı toplumsal ilişki biçimlerini çözümleme niyeti her zaman için Marx'ın tasarıları arasında yer almıştır. Bir toplumsal ilişki biçimi olarak hukuk, bütünsel bir çalışmanın konusu yapılmamış olmakla birlikte, Marx ve Engels'in hukuka ilişkin, değişik konular bağlamında yaptıkları çok önemli saptamaları bulunmaktadır. Bunun ötesinde hukuk Marx'ın düşünsel yapı ve donanımının oluşumunda, kişisel tarihinde çok önemli bir yer işgal etmektedir.

Hukukun, Marx ve Engels tarafından bütünsel bir açıklamasının yapılmamış olması nedeniyle, klasiklere dayanan, bir "Marksist Hukuk Felsefesi"nden söz edilemeyeceği açıktır. Ancak, temel hukuk felsefesi akımlarının ayrım noktasının, hukukun kaynağı (tanrısal irade, gelenekler, insan aklı, devletin iradesi vb.) konusunda ortaya çıktığı gözönüne alındığında, Marx ve Engels'in bu noktaya ilişkin birçok saptamasının bulunduğu görülmektedir. Marksist Hukuk Felsefesi'nden söz edilememesinin nedeni, hukukun kaynağına ilişkin söz konusu saptamaların derinleştirilmemiş ve sistemleştirilmemiş olmasından çok, Marx'ın, genel olarak felsefeyi gerçekleştirerek aşma arayışı içinde olmasıdır. Genel olarak felsefe ve özel olarak da hukuk Marksizm için aşılması gereken yabancılaşma alanlarıdır.

Marx ve Engels'in çalışmalarından yola çıkılarak bir hukuk felsefesinin kurulamazlığının yanı sıra, Marx ve Engels'in, hukuk genel teorisine, yani hukukun temel kavram, kural, ilke ve kategorilerine ilişkin de bütünsel bir çalışması bulunmamaktadır. Üretim ilişkilerinin birincil hukuksal yansımaları olan mülkiyet ve sözleşme kurumları, bu anlamda ayrıcalıklı konulardır. Hukukçulara salt hukuki kavramlar olarak görünen mülkiyet ve sözleşmenin üretim ilişkileriyle bağlantısına ilişkin birçok saptama Marx ve Engels'in yazılarında bulunmaktadır.

Marx ve Engels'in hukuk konusundaki çözümlemelerinin temel saiki hiçbir zaman derinlemesine bir hukuk incelemesi yapmak olmamıştır. Marksizm'in hukukla temel derdi, dünyaya hukuksal bakışın yanlışlığını saptamaktır. Hukuk, bu amacın dışında başlı başına bütünsel bir incelemenin konusu yapılmamıştır.

Özetle, Marx ve Engels'in çalışmalarında, bir hukuk felsefesi inşa etme çabası olmadığı gibi, hukukun sistemli ve bütünsel bir çözümlemesi bulunmamaktadır. Ayrıca, kapitalizmi aşma sürecinde veya aşmış olan bir toplumsal yapıda nasıl bir hukuk oluşacağına veya oluşup oluşmayacağına ilişkin de yeterli açıklık yoktur. Hukuk söz konusu olduğunda Marksizm'in temel uğraşı hukuksal dünya anlayışının eleştirisidir.

Aşağıda bu çerçevede bir değerlendirme yapılacak; çalışmada, sadece Marx ve Engels'in yazıları esas alınacak; anlatım kolaylığı sağlanması amacıyla, "Marksizm" terimiyle de Marx ve Engels'in çalışmaları anlatılacaktır.

Bu basitleştirmenin, araştırmayı sınırlandırma ve kolaylaştırma gibi pratik bir yönü olmakla birlikte, tarihsel/siyasal bir nedeni de bulunmaktadır. Marksizm'i, siyasal faaliyetlerinin yöntemi olarak kullanan siyasal örgütlenmenin gerçekleştirdiği 1917 Devrimi'nden sonra, hukuk alanında yaşanan gelişmeler, hukukun Marksizm'le olan ilişkisinin yorumlanması sorununun ne denli önemli olduğunu göstermiştir.

Devrim sonrasından başlayan ve 1936 Stalin Anayasası ile (veya Stalin'in Mart 1939 konuşması ile) sona eren dönemde, hukuksal anlayışlar arasında, aslında devletin kaderi konusundaki tartışmayla doğrudan bağlantılı olan şiddetli bir siyasal/hukuksal çatışma yaşanmıştır. Bu dönemde Sovyet hukuk uygulaması ve kuramına, önemli temsilcileri Stucka, Kurskiy, Krilenko, Akulov ve Pasukanis olan -daha sonradan "revizyonist" olarak suçlanan- "meta mübadelesi

okulu" olarak adlandırılabilecek bir akım damgasını vurmuştur. (Komünist Akademi'deki görevi, Adalet Komiseri yardımcılığı ve yazdığı *Hukuk Genel Kuramı ve Marksizm* adlı kitabıyla, bu okulun en etkili üyesi Pasukanis olmuştur.) Bu akım, Stalin'in 1936 Anayasası hazırlanırken saptadığı "hukuksal istikrar" ihtiyacı çerçevesinde girişilen ve 1938 Haziranında "tek bir Marksist-Leninist bilimsel hukuk çizgisi" belirleyen "Sovyet Devlet ve Hukuk Biliminin Sorunları Konferansı" ile sonuçlanan hukuk savaşımında temsilcileriyle birlikte tasfiye edilmiştir.

"Meta mübadelesi" okulunun temel tezine göre, hukuk genel teorisi alanında Marksist yazın çok sınırlıdır; ancak, Marx'ın, toplumsal ilişkilerin kökenini araştırmak için kullandığı mübadele ilişkilerini esas alma yöntemi, hukuksal ilişkileri açıklamak için de kullanılabilir. Daha önemlisi, bu anlayışa göre, meta mübadelesinden köken alan hukuk, sosyalist toplumda sosyalist hukuka dönüşmeyecektir. Sosyalist topluma geçiş sürecinde, kapitalist mübadele ilişkilerinin ortadan kaldırılmasıyla, bunun biçimi olan hukuk da yavaş yavaş sönümlenecek ve üretim/değişimden köken alan ilişkileri düzenleyen kurallar mühendislik, tıp vb. kuralları gibi, salt teknik kurallara dönüşecektir (Pasukanis, 1970). Komünist Akademi'ye de hakim olan bu okulun anlayışına göre, "sosyalist hukuk" veya "işçi sınıfı hukuku" yaratılması mümkün değildir. Bu anlayış kendini, burjuva hukukunun klasik ilkelerine bağlı kalmak zorunda hissetmemiş, örneğin, suçların yasallığı ilkesini içermeyen, kıyas imkânını öngören bir ceza kanunu tasarısı hazırlamıştır. Hukuksal biçimler, burjuva hukukundan ödünç alınmıştır, içerik yani kapitalist üretim ilişkileri aşıldıkça devletle birlikte hukuk da sönümlenecektir.

Bu okulun ve temsilcilerinin sonunu hazırlayan temel ayrım noktası, devletin ve hukukun sönümlenmesi konu-

sunda ortaya çıkmaktadır. Engels'in (1995:400) *Anti-Duhring*'te (1878) yer alan, "işçi sınıfı, devlet iktidarını ele geçirir ve ilk elde üretim araçlarını devlet mülkiyetine dönüştürür... İnsanların yönetiminin yerini, şeylerin ve üretim sürecinin yönetimi alır. Devlet, ortadan kaldırılmaz, devlet sönümlenir." saptamasından yola çıkan bu anlayış, sosyalist devletin ihtiyaçlarına uygun bir hukuk yaratma ve bunun teorisini yapma yerine, hukukun sönümlenmesinin teorisini yapmaya çalışmış; işçi sınıfı hukukundan söz edilemeyeceği, sosyalist devrimin amacının devletin ve hukukun ortadan kaldırılması olduğu görüşünü savunmuştur. 1930 yılında Stalin'in, "devletin sönümlenmesini hazırlamak için, şimdiye kadar varolmuş en sert ve güçlü devlet iktidarı" tezi, sözkonusu hukukçuların arayışının, resmi arayışla artık örtüşmediğini göstermiştir. 1937 yılında *Pravda*'da Pasukanis aleyhinde yayımlanan makaleler, kesin tasfiyeyi başlatmıştır. Buradaki temel sav, "Marksist yazının, bir Sovyet hukuk felsefesi yaratmak için yetersiz olduğu" görüşünün reddedilmesidir. Buna göre, işçi sınıfı diktatörlüğüne dayanan devlet yeni bir devlettir ve bu devlettin yarattığı hukuk da yeni tip bir hukuktur; Marx, Engels, Lenin ve Stalin'in ürünleri bu yeni toplumun hukuk düzenini açıklamak için yeterlidir. Bundan sonra, Pasukanis'in yerini alan Vişinskiy liderliğinde, tek bir bilimsel sosyalist hukuk anlayışı benimsenmiş, Pasukanis yargılanarak, "Sovyet Devleti'nin dayandığı hukuksal temelleri baltaladığı, Sovyet hükümetini devirmek amacıyla hukuksal teoriler geliştirdiği" için ihanetten mahkûm olmuş ve idam edilmiştir. Dönem, Stalin'in, 1939 yılında 18. Kongre'de, "kapitalist devletlerle çevrili bir ülkede, bu durum sürdüğü sürece, komünist aşamaya geçilse bile, devletin varlığını güçlü biçimde sürdüreceği" tezini savunmasıyla kesin olarak kapanmıştır.[1]

1 Sovyet Devrimi sonrası yaşanan bu hukuksal mücadeleyi, "revizyonist hu-

Özetle, Marksizm'den düşünsel köken alan bir siyasal devrim, devletin ve hukukun aşılması anlayışı ile devrimin yarattığı yeni yapıya uygun bir devlet ve hukuk teorisi yaratma arayışı arasında bir bocalama yaşamış, burada incelenmesi mümkün olmayan nedenlerle, ikinci tez hâkim olmuştur. İlk tez, Marksist yazından kalkarak, kapitalizm sonrası yapıya ilişkin yeni bir hukuk teorisi inşa edilemeyeceğini, zira, bu yeni dönemde devletin ve hukukun sönümlenmesine doğru ilerleneceğini savunurken; ikinci tez de Marksist yazından kalkarak, sönümlenme hedefi bulunmayan bir sosyalist hukuk teorisi inşa edilebileceğini savunmaktadır.

Günümüz Türkiye'sinde birçok sol muhalif akımın, siyaset çizgisini hukuk devletinin ve insan haklarının savunusuna indirgemiş olması, hukukun Marksist kavranışını güncel hale getirmektedir.

Bunun ötesinde, hukukun Marksist yöntemle incelenmesi henüz tatmin edilmemiş bir ihtiyaçtır. Dünyanın bütünsel kavranışını hedefleyen bir yöntemin, hukuka bu kadar yabancı kabul edilmesi aşılması gereken bir yanılgıdır.

İlk adım olarak, aşağıda, Marx ve Engels'in çalışmalarında hukuk konusunun nasıl ele alındığına ilişkin bir tarama yapılacaktır. Sadece Marx ve Engels ile sınırlı kalınacak, Lenin'in çalışmalarına ve Sovyet Devrimi'ne, Pasukanis'e ve diğer teorisyenlere başvurulmayacaktır. İkinci aşama olarak, klasik metinlerin dışında, Marksizm ve hukuk ilişkisini ele alan kitapların değerlendirildiği bir yazı tasarlanmaktadır.

---

kuk anlayışına karşı mücadele" şeklindeki bakış açısıyla çok iyi ozetleyen bir yazı için bkz. The Marxist-Leninist Research Bureau, *Marxism and Law* (The Struggle Over Jurispruclence in the Soviet Union), http//website.lineone.net/~comleague/intercom/law.html, (8.2.2002)

I. Marx'ın Kişisel Gelişiminde Hukuk

Marksizm'in hukuk anlayışının ne olduğunu, Marx'ın kişisel gelişiminde hukukun yerini incelemeden araştırmak mümkün değildir. Babası da hukukçu olan Marx, Üniversite'de hukuk eğitimi almıştır. Marx'ı, Hegel'i incelemeye ve sorgulamaya yönelten de hukuk alanındaki arayışlarıdır. Marx, üniversiteye girerken meslek olarak hukukçuluğu tercih etmektedir. Felsefe doktorasıyla üniversite eğitimini tamamlayan ve Prusya Devleti'nin üniversite tasfiyesi nedeniyle akademik kariyer yapamayan Marx'ın gazetecilik yıllarındaki yazı konuları da hukuksal/siyasal konulardır.

Her ne kadar hukuk alanındaki incelemeleri çok hızlı biçimde geride bırakmış olsa da Marx'ın birçok yazısında, kısa fakat önemli hukuksal değerlendirmeler yer almaktadır.

A. Hukuk Öğrencisi Marx

Marx'ın, üniversite eğitiminin ilk yılının sonunda babasına yazdığı 10 Kasım 1837 tarihli mektubu, "hukukçu geçmişini" ve hukuka bakış açısını göstermesi açısından önemli bir kaynaktır (Marx, 1837).[2] Yazdıklarında, neden hukukçu olmadığına ve hukuki yaklaşımı nasıl aştığına ilişkin ipuçları da bulunmaktadır. Bu mektubu, uzunca alıntılar yapmayı ve okuru sıkmayı da göze alarak biraz ayrıntılı incelemenin önemli olduğunu düşünüyorum.

2 Mektup Latince yazılmıştır. İlkez 1897 yılında yayımlanan bu mektuba, Marksizm ve hukuk konusundaki tartışmalar bağlamında hiç değinilmemektedir. Örneğin, Marksizm ve hukuk konusundaki en kapsamlı çalışmalardan biri olarak kabul edilen, Stoyanovic'in, *Marxisme et Droit*, Paris, LGDJ, 1965. adlı eserinde bu mektuba hiç değinilmemektedir. Ayrıca bkz. (Collins, 1982).

Marx'ın babası Heinrich Marx, Yüksek Temyiz Mahkemesi'ndeki davalarda görev alan bir avukattır. Marx, babasının tercihi doğrultusunda, hukuk öğrenimi için 1835 yılında Bonn'a gitmiş, 1836 yılında ise hukuk öğrenimini tamamlamak üzere Berlin Üniversitesi'ne geçmiştir (STMA I: 40-41).

Berlin'de geçirdiği bir yılın sonunda Marx, babasından gelen mektuba da yanıt vermek amacıyla, sanat ve bilimdeki entelektüel faaliyetlerinin ve özel konuların bir muhasebesini yapmak üzere inceleyeceğimiz mektubu yazmıştır.

Marks, mektubuna, "hayatta dönüm noktaları vardır, bir dönemin kapanıp yeni bir yönelişin açılışını gösteren dönüm noktaları vardır" diye başlıyor. Jenny'e olan aşkının hayatını değiştirdiğini, Berlin'e geldikten sonra çevreyle bağlarını kopardığını, pek gezmediğini, bilim ve sanatta yoğunlaşmaya çalıştığını söylüyor.

Marx'ın ilk sorgulaması ve kopuşu edebiyat çalışmalarındaki tarzına ilişkin. Ortaya koyduğu tüm sanatsal uğraş ve ürünlerinin gerçek dünyadan kopuk olduğunu fark ediyor. Bu konuda babasına şöyle yazıyor Marx: "o zamandaki ruh halime uygun olarak lirik şiir, temel, en azından en zevk aldığım uğraştı. Fakat yaklaşımım tamamen idealist nitelikteydi. Sanatım, aşkım kadar uzak bir dünyaya dönüşmüştü. Gerçek olan her şey puslu bir hal aldı ve puslu olan da kesin sınırlardan yoksundu." Marx, ürünlerinin (şiirleri) gerçeklikten, gerçek dünyadan kopuk olduğunu fark ederek bir hayal kırıklığı yaşıyor.

Aynı durum, Marx'ın hukuk alanındaki çabaları için de geçerlidir.

Marx, şiirin bir yan uğraş olduğunu asıl işinin hukuk öğrenimi görmek olduğunu söylerek, babasına, yaptıklarını anlatıyor: "Hukuk çalışmalı ve hepsinden öte felsefeyle cebelleşmeliydim. Bu ikisi sıkı biçimde ilişkiliydi. Bir yandan Heineccius, Thibaut ve diğer kaynakları, bir okul ço-

cuğu gibi pek de eleştirel olmayan bir tarzda okudum, öte yandan da hukukun tüm alanlarını kapsayan bir hukuk felsefesi hazırlamaya çalıştım."

Hukuk öğrencisi Marx, hukukla düşünsel bağlantısını, olağan bir hukuk öğrencisinden beklenebilecek şekilde hukuk dogmatiği alanından değil de felsefeden kurmakta; hatta bir hukuk felsefesi kitabı hazırlamaya çalışmaktadır. Marx, kitabının, tüm hukuk alanlarını kapsadığını, kitaba, metafizik önermelerle bir giriş yaptığını, bu "umutsuz" esere kamu hukukunu bile aldığını ve kitabın yaklaşık üç yüz sayfayı bulduğunu belirtiyor. Marx'ın bu çalışması, günümüze ulaşmamıştır.

Marx, sanatta olduğu gibi hukuktaki çalışmalarının da eleştirisini yaparak fikri gelişiminde bir sıçrama gerçekleştirmiştir. Şiirlerinde olduğu gibi yazdığı hukuk kitabında da "idealizmin tipik özelliği olan, olması gereken ile olan arasındaki karşıtlığın önemli bir kusur olarak ortaya çıktığını", bunun "konunun yanlış bölümlenmesinin nedeni olduğunu" söylerek çalışmasını eleştirmektedir. "İlk olarak, 'hukukun metafiziği' olarak nitelediğim, tüm gerçek hukuktan ve tüm gerçek hukuk biçimlerinden kopmuş 'temel ilkeler, tanımlar ve fikirler' aktarılmıştı. Temel hata, konuyu yaşayan ve çok yönlü gelişen bir şey olarak ele almak yerine bir 'matematiksel dogmatizm'e düşmekti. Konu, yaşayan düşünceler dünyasının bir bütün olarak, hukuk, devlet, doğa ve felsefede örneklenen somut ifadesinde, kendi gelişimi içinde incelenmeli; keyfi bölümlemeler yapılmamalı; konunun rasyonel niteliği, çelişkilerle yoğrulmuş kendi içinde bütünlüğe ulaşmış bir şey olarak geliştirilmelidir."

Marx, durağan bir hukuk teorisinin yapılmasına karşı çıkmaktadır. Kitabında böyle bir işe girişmiş olmasına karşın, daha sonra, "hukukun genel kavramları" gibi bir kavramlaştırmanın, teorik bir çerçeve olmayıp bir idealizm ol-

duğu sonucuna varmaktadır. Soyutlamaları, soyutlanandan koparararak derinleştirmek, kendi içinde bir amaca dönüştürmek, araştırıcıyı, "ide"lere götürmektedir.

Kendi kitabına ilişkin köklü eleştirilerini sürdüren Marx, bir diğer hata olarak da, biçimsel hukuk ile maddi hukuk arasında ayrım yapmış olmasını göstermektedir. Ona göre, hatasının nedeni, konu (madde) ile biçimin birbirinden ayrı olarak gelişebileceği ve gelişmesi gerektiği inancıdır.

Marx, sözkonusu kitabında, hukuku tasnif ederken, hukukun failini esas almaktadır: Akdi hukuk, akdi olmayan hukuk. Bu çerçevede kamu hukuku, özel hukuk ayrımının kullanılabileceğini kabul edip bunun üzerinden bir plan benimsemektedir. Mektubuna aktardığı planında özel hukuk bölümünün ayrıntısı bulunmakla birlikte, kamu hukuku başlığı altında bir şey bulunmamaktadır.

Marx, özel hukuka ilişkin ayrıntılı planını mektupta aktardıktan sonra, kendisine, "neden reddettiğim şeylerle sayfaları doldurmak zorunda olayım ki" sorusunu sorduğunu, özel hukuka ilişkin bölümün sonunda, her şeyin yanlış olduğunu gördüğünü yazıyor. "Felsefe olmadan ilerlenemeyeceğini yeniden anladım, yeniden felsefeye sarıldım ve metafizik ilkeler sistemi tasarladım, ama bir kez daha bunun yanlış olduğunu anlamak zorunda kaldım." Bu hayal kırıklığından sonra tekrar edebiyatla uğraşmaya başladığını belirtiyor.

Geceler boyu çalışmaları nedeniyle içine kapandığını, zenginleşemediğini, aksine doğayı, sanatı ve dünyayı ihmal etmiş olduğunu yazıyor babasına. Bedence de zayıflayan Marx, doktorunun kıra gitmesi önerisi üzerine bu ortamdan sıyrılıyor: "Böylece kenti bir baştan başa ilk kez geçerek Stralow'a gittim. Buradan güçlenerek, olgunlaşarak döneceğimi sanmıyordum. Ama bir perde indi, kutsal değerlerim paramparça oldu ve yeni tanrılar onların yerini

aldı. Kant ve Fichte ile kıyaslayıp beslediğim İdealizmden, ideaları gerçekliğin kendi içinde arama noktasına geldim."

Stralow'da Hegel felsefesinden parçalar okuyan Marx, bunlara ilişkin olarak mektubunda, "bana hitap etmeyen grotesk kaba ezgiler. Benim amacım dalaverelerle uğraşmak değil, artık gerçek değerler yaratmak istiyorum" değerlendirmesini yapıyor. Birbirinden tamamen ayrılmış olan sanat ve bilimi bir ölçüde birleştirmeye çalışan 24 sayfalık bir diyalog yazıyor. Ancak çok değer verdiği bu çalışmasının da aslında "onu düşmanın kollarına çağıran bir denizkızı " olduğunu fark ediyor.

Bir süre kızgınlıkla çalışamayan Marx, daha sonra kendisini pozitif hukuk okumalarına veriyor. Burada da umduğunu bulamayan Marx, tüm bu "verimsiz çalışmalarının" ve Jenny'nin hastalığının getirdiği üzüntü nedeniyle hasta düştüğünü ve bu ruh hali içinde, şiirlerini ve tüm diğer çalışmalarını yaktığını yazıyor babasına. Marx bu hastalığı sırasında, daha önce parçalar okuduğu, Hegel'i ve takipçilerinin çoğunu öğrendiğini de belirtmektedir.

Görüldüğü gibi Marx'ın, bilginin kaynağına, nasıl araştırılıp, sistemleştirilip aktarılabileceğine ilişkin temel kaygıları, hukuk konusu bağlamında ortaya çıkmıştır. Hukuk üzerindeki çalışmaları, idealizmden kopuşunun çıkış noktasını oluşturmuş ve bunun yönlendiricisi olmuştur.

Mektubunun ilginç bir bölümü de, Marx'ın hukuk alanında eğitim yapma konusundaki kararlılığını göstermektedir. Hayatının sonraki aşamalarında, hiçbir zaman hukukçuluk yapmayacak ve hukuksal dünya kurgusundan da düşünsel olarak hızla ve sürekli uzaklaşacak olan bir insanın, babasına karşı, idari bilimler eğitimine kıyasla hukuk eğitimini savunması ilginçtir. Marx, maliye alanında kariyer yapmak için idari bilim okumak istemediğini söyleyip, hukuk okuyarak da maliyeci olunabileceğine, hatta ilerde doktora yaparsa iyi olanaklar da bulunduğuna, ör-

nekler vererek, babasını inandırmaya çalışmaktadır. Bu konudaki sözünü şöyle bitirmektedir: "Gerçekten, hukuku, tüm idari bilimlere tercih ederim".

Marx, 1836 yılında girdiği Berlin Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nden Nisan 1841'de mezun olmuş; 15 Nisan'da da, 1839-41 yıllarında çalıştığı felsefe tarihi (özellikle Antikite) ile ilgili bir konuda yazdığı Demokratus ve Epikür Doğa Felsefelerinin Farkı başlıklı doktora tezi Jena Üniversitesi'nde kabul edilmiştir.

B. Hukuksal Bakış Açısından Kopuş

1. Gazetecilik Yılları

Hukuk fakültesinde okuyan Marx, ilk yılında hukuka ilişkin çalışmalara yönelmiş olmakla birlikte, daha sonra, bu alanın verimli olmadığını görerek ilgisini felsefe ve felsefe tarihine kaydırmıştır. Doktora tezi de hukukla ilgili değildir. Ancak, Marx'ın üniversite sonrası yazarlık ve gazetecilik yapması, onun siyasal faaliyetlere ve ele aldığı konular dolayısıyla da tekrar hukuka yönelmesi sonucunu doğurmuştur.

Jena Üniversitesi'nde felsefe dalında doktora tezini veren Marx, Temmuz 1841'de üniversitede felsefe alanında kariyer yapma düşüncesiyle Bonn'a gitmiş, ancak 1840'larda Prusya monarşisinin izlemekte olduğu politikalar, liberal görüşlerin üniversitelerde barınmasını olanaksız kıldığından akademik kariyer yapma imkanı bulamamıştır (STMA I: 48).

Üniversitede çalışma imkânı bulamayan Marx, Prusya Kralı IV.Friedrich Wilhelm'in gerici-baskıcı yönetimine muhalefet etmek için liberal burjuvalar tarafından yayımlanan ve Genç-Hegelcilerden entelektüel destek alan *Rheinische Zeitung*'da, yazmaya başlar.

Bu yeni süreçteki faaliyetleri, sürekli biçimde Prusya devleti ile yüz yüze gelmesine yol açmış; bu da Marx'ı devleti ve hukuku sorgulamaya yöneltmiştir.

İlk yazısı, 2 Mayıs 1842'de yayımlanır. 15 Ekim'de gazetenin yayın yönetmeni olur. "Marx'ın bu dönemde siyasal görüşlerini içeren ilk makalesi, Prusya Hükümeti'nin 24 Aralık 1841'de yayımladığı sansür yönetmeliği üzerine, daha 1842'nin ilk aylarında yazmış olduğu, 'Son Prusya Sansür Yönetmeliğine Karşı Düşünceler' başlıklı yazısıdır. ... Eleştirisinde vurguladığı nokta devlet ve birey arasındaki ilişkilerin keyfiliği ve eşitsizliğidir" (STMA I:51-52). Prusya Devleti'nin sansürüne ilişkin yazılarına devam eder. Devlet ve sınıfsallık arasındaki bağlantı üzerine düşünmesine yol açan bir diğer konu da, "yakacak yokluğu yüzünden ormanlardan kuru dallar toplayan köylülerin, bu ormanlar özel mülk olduğu için cezalandırılmalarını" düzenleyen bir yasaya ilişkin meclis görüşmeleridir. "Marx'ın bu konudaki makaleleri, devlet ile özel mülkiyet, Prusya monarşisi ile toplumu oluşturan çeşitli sınıflar arasındaki ilişkileri ilk kez dile getirmeleriyle dikkat çeker" (STMA I: 54). Gazete, onun yönetimi altında demokratik ve devrimci bir çizgi izlemiştir. 1943'de hükümet gazeteyi yasaklama kararı alır. Polis baskısı nedeniyle yayın imkânsızlaşmıştır. Ayrıca gazetenin 12 Şubat 1943'te yapılan olağanüstü genel toplantısında, mali kaynakları sağlayan liberal işadamları gazeteyi kurtarmak için çizgisinin yumuşatılmasından medet umduklarını açıkça ortaya koyunca, Marx gazetedeki görevinden ve liberal siyaset çevrelerinden, geri dönmemek üzere ayrılmıştır.

Görüldüğü gibi, Marx'ın üniversite yıllarındaki düşünsel çalışmalarının kalkış noktası, "hukuku" anlama çabasıdır; ayrıca, Marx, üniversiteden hemen sonra gazetecilikle başlayan siyasal faaliyetlerinde de sıklıkla Prusya devletinin siyasal/hukuksal uygulamaları üzerine yazılar yazmıştır.

Gerek babasına mektubunda aktardığı hukuka ilişkin inceleme planı, gerek Hegel'in *Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'ndeki değerlendirmeleri, hukukun anlaşılması ve doğru kavramlaştırılmış bir hukuki yaklaşım oluşturulmasına yönelik verimli sonuçlar üretememiştir.

Marksizm ve hukuk dendiğinde yapılabilecek temel saptama, Marksizm'in, dünyanın hukukçu bakış açısıyla açıklanıp anlamlandırabileceğini reddetmesidir. Bunun dışında, hukukun kaynağının salt iradede aranmaması gerektiği Marksizm'in hukuk konusundaki ikinci temel tezidir. Bu temel saptamaların ötesinde Marksizm'in, bir hukuk felsefesi/kuramı kurmadığı açıktır.

2. *Hukuk İncelemelerinden Siyasal İktisat Eleştirisine*

Gazeteden ayrılması köşesine çekilip felsefi çalışmalarını yoğunlaştırması için bir fırsat yaratmıştır Marx için. İlk derinleştiği konu hukuktur ve vardığı sonuçlar hukukun ötesine geçip hukukçunun dar bakış açısından kurtulmasını sağlamıştır.

Gazeteden ayrıldıktan sonra, kuramsal çalışmalara dönen Marx, gazeteciliği sırasında Prusya devletinin idari/hukuki baskısıyla tanışmış olmasından olsa gerek, Hegel eleştirisine devlet ve hukuk felsefesinden başlamıştır.

Ancak Marx'ın, *Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisine Katkı* (1843) çalışması da yarım kalmıştır. Bu noktadan sonra hukuk, Marx'ın temel uğraş konularından biri olmaktan çıkmıştır. Marx'ın kendi özgün düşünce sistemini kurma yolunda, hukuk durağından sonraki ikinci uğrağı burjuva siyasal iktisadının eleştirisi olacaktır. Hukukun doğru biçimde algılanması ve varılan sonucun dünyanın anlaşılmasında kullanılması çabasının doğası gereği yetersiz sonuçlar doğurması Marx'ın yönelim değiştirmesini gerektirmiştir.

Marx (1993:22), *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'nın (1859) Önsöz'ünde, araştırmalarının çıkış noktasının hukuk olduğunu açıkça ortaya koymaktadır: "Benim uzmanlaşmış çalışmalarımın konusu, felsefe ve tarih yanında ikincil bir bilgi kolu saymış olmama karşın hukuktu... Kafamda biriken kuşkuları gidermek için ilk giriştiğim çalışma, Hegelci Hukuk Felsefesi'ni, eleştirici bir gözle yeniden gözden geçirmek oldu." *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'yı, Marx'ın, hukuksal çıkış noktasını kendisinin de açıkça ortaya koyduğunu saptamak için kısa bir alıntıyla geçiyoruz. Bu çalışmada yer alan, hukuk konusundaki temel tezler aşağıda incelenecektir.

Marx, siyasal iktisat konusundaki bu çalışması ile hukukçuluğunu ve hukuki araştırmalarını tamamen terk etmiştir.

Kapsamlı bir hukuk eleştirisi yapmak başlarda Marx'ın amaçları arasında yer almaktadır. Ancak, hukuk, din ve siyasal iktisat güzergâhında ilerleyen çalışmaları, bir daha geri dönmesini imkansız (ve belki de kendisi için gereksiz) kılacak denli derinleşmiş ve projeleri arasında yer almakla birlikte hukuk eleştirisini hiçbir zaman gerçekleştirememiştir. Ölümünden sonra Hegel'in *Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* (1843), adıyla yayımlanan çalışması ise bir hukuk eleştirisi değildir. Eleştirinin, Fransız Alman Yıllıkları'nda, Marx'ın sağlığında yayımlanan "Girişi"i bir din eleştirisidir; ana metin ise özgün bir kurgudan yoksun, Hegel'den alıntılanan pasajlara ilişkin kısa değerlendirmeler-den oluşan tamamlanmamış notlardır.

Marx, 1843 tarihli *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'nden sonraki çalışması olan *1844 İktisadi ve Felsefi Elyazmaları*'nın önsözünde, hukuk konusunda eleştirel bir çalışma planından söz etmektedir: "Alman-Fransız Yıllıkları'nda Hegel'in hukuk felsefesinin bir eleştirisi biçiminde, hukuk bilimi ile siyasal bilimin eleştirisini haber vermiş-

tim.[3] Elyazmasını baskı için hazırlarken,[4] kurgusal felsefeden başka bir konusu olmayan eleştiriyi, çeşitli konuların eleştirisine karıştırmanın büsbütün yersiz olduğu ve bu karışımın açıklamayı engelleyip anlaşılmasını güçleştirdiği ortaya çıktı. İncelenecek konuların zenginlik ve çeşitliliği, bunların tek bir yapıt içinde toplanmasına ancak özdeyişler biçiminde izin verirdi ve bu türlü bir açıklama yöntemi keyfe bağlı bir sistemleştirme görünüşüne bürünürdü. Bu nedenle, hukuk, sağtöre, siyaset vb. eleştirisini ayrı ayrı broşürler biçiminde art arda verecek ve tamamlamak için, özel bir çalışmada, bütünün zincirlenişini, çeşitli bölümlerin birbirleri arasındaki ilişkiyi kurmaya çalışacak ve bitirmek için de kurgusal felsefenin bu gereç üzerinde çalışma biçimini eleştireceğim"[5] (Marx, 1976:91).

Nitekim Marx'ın, böylesi bir bütünsel yaklaşımla kurguladığı yarım kalmış bir çalışması da bulunmaktadır. *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Giriş* (1857) çalışmasında hukuka ilişkin tamamlanmamış bir bölüm bulunmaktadır. *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Giriş* Marx'ın sağlığında yayınlanmamış, tamamlanmamış notlardır. Hukuku, bütünsel incelemede nereye koyduğunu göstermek için kitabın planını aktarmanın yararlı olacağını düşünüyorum. İnceleme dört başlıktan oluşmaktadır. İlk bölüm "genel olarak üretim"; ikinci bölüm, "dağıtım, mübadele ve tüketim arasındaki ilişki"; üçüncü bölüm, "ekonomi politiğin yöntemi" ve sadece karalamalar biçiminde kalmış olan dördüncü bölüm ise "üretim araçları, üretim ilişkileri. Üretim

3 Marx burada, Fransız-Alman Yıllıkları'nda yayımlanmış bulunan "Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı. Giriş" başlıklı makalesine anıştırmada bulunmaktadır.

4 Marx'ın burada 1843 yazı içinde kaleme aldığı, ama ancak 1927'de yayımlanmış bulunan Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı'yı düşünmesi olasıdır.

5 Bu plan hiç bir zaman gerçekleşmedi, ama *Kutsal Aile* ile *Alman İdeolojisi* Hegel felsefesinin eleştirisine birer katkı da sayılabilirler.

ilişkileri ve toplumsal kurumlar. Üretim ilişkileri ve toplumsal kurumlarla ilişkileri içinde devlet ve bilinç biçimleri. Hukuk. Aile" başlığını taşımaktadır. Bu son bölüm sadece başlıktan ve kısa bir nottan ibaret olarak kalmıştır. Marx siyasal iktisat incelemesinde, hukuku da üretici güçler ve üretim ilişkileri bağlantısı içinde incelemeyi planlamış; gerçekleşmemiş bu plandan geriye şu kısa not kalmıştır. Marx'ın bu dördüncü başlıkta "unutulmaması ve burada ele alınması gereken noktalar" arasındaki altıncı notu şöyle: "Maddi üretimin gelişmesi ile örneğin sanat üretiminin gelişmesi arasındaki eşit olmayan ilişki... Asıl güçlük: Üretim ilişkilerinin nasıl olup da hukuki ilişkiler biçimine bürününce eşit olmayan bir gelişme izlediklerini anlayabilmektir. Örneğin, Roma özel hukuku ile (ceza ve kamu hukuku için bu daha az geçerlidir) modern üretim arasındaki ilişki" (Marx, 1998:482; Marx, 1993:248).

Marx, Hegel'i eleştirerek hukuk ve siyasal bilim eleştirisi yapmayı amaçlamıştı. Ancak yayınlamadan önce çalışmalarını inceleyince yapmış olduğu eleştirinin asıl konusunun kurgusal felsefe olduğunu görmüş ve hukuku ayrıca incelemeyi planlamıştır. Marx bu planını hiçbir zaman gerçekleştirmemiştir. Burada, Marx'ın neden hukuk eleştirisine tekrar dönmediği sorusu akla gelmektedir. Artan siyasal faaliyetleri nedeniyle zaman mı bulamamıştır, yoksa hukuk eleştirisini verimli bir alan olarak mı görmemektedir? Hukuk, siyaset, ahlak, din vb.lerinin kökenini bulduğunu, bunların yalnızca bu temelin/kökenin "ifadesi" olduğunu söyleyen bir düşünürün, çalışmalarını kökene yöneltmesi doğaldır.

II. Marx/Engels'in Hukuk Konusunda Değerlendirmeleri

A. Temel tez: Hukuksal Dünya Görüşünün Eleştirisi

Marksizm'in hukukla temel derdi, dünyaya hukuksal bakışın, dünyanın hukuksal algılanmasının eleştirisidir. Marx bu yöntemin yanlışlığını saptadıktan sonra, burada derinleşmemiş ve hukuk üzerinde daha fazla durmadan ilerlemiştir.

Marx, hukuk çalışmalarından kopuş yıllarının bir ürünü olan, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Giriş*'te (1844) hukuku, din ile birlikte insanın yabancılaşması olarak nitelemiştir. Şu farkla ki din, yabancılaşmanın "kutsal görüntüsü" iken, hukuk bu yabancılaşmanın "yercil biçim"lerindendir (Marx, 1997:193).

Dünyanın açıklanmasında hukuk temel araç olarak kullanılamaz. Örneğin, "mülkiyetin ne olduğunu anlayabilmek için hukuksal yönünü incelemek yeterli değildir." Marx'ın (1995:176) J.-B. Schweitzer'e Mektubu'ndaki (1865) saptamasıyla, "Mülkiyetin ne olduğu sorusuna, mülkiyet ilişkilerini, irade ilişkilerinin hukuki ifadesinde değil fakat gerçek biçiminde yani üretim ilişkilerinde kavrayan bir eleştirel siyasal iktisat çözümlemesiyle yanıt verilebilir."

Marx, dünyanın algılanışında hukukun ideolojik işlev gördüğü saptamasının yanı sıra, son bölümde ele alacağımız gibi, *Gotha Programının Eleştirisi*'nde (1875), bu bakış açısından kalkılarak tahlil yapılamayacağını ve siyasal program oluşturulamayacağını da savunmaktadır.

İlk bölümde yaptığımız "Marx'ın kişisel gelişiminde hukuk" değerlendirmesi, temel tezin oluşumu ve hassasiyetler konusunda genel bir açıklık getirmektedir. Bunun dışında bu tezin, en açık ve yalın ortaya konuşu Marx'ın ölümünden sonra Engels ve Kautsky'nin birlikte kaleme

aldıkları bir yazıyla gerçekleştirilmiştir. Engels/Kautsky'nin 1887 yılında *Neu Zeit*'da yayımlanan "Hukukçular Sosyalizmi" başlıklı yazısı, Marksizmin hukuk konusundaki temel derdinin özeti niteliğindedir. Sosyalist mücadelede hukukun ve hukukçunun rolüne ilişkin kısa değerlendirmeler de bulunan yazının temel tezi, hukuksal dünya görüşünün eleştirisidir.

Makalenin sonunda ortaya konan açık yargı, temel tezi vermektedir: "Burjuvazinin hukuk hayali işçi sınıfının içinde bulunduğu durumu bütünüyle ifade etmeye yetmez. İşçi sınıfının kendisi, şeylere ancak kendi gerçeklikleri içinde, hukuksal renklerle boyanmamış gözlüklerle bakarsa, bu durumu [proleterleşme durumunu -y.n.] tam olarak tanıyabilir." Hukuksal renklerle boyanmamış bakış açısı ise tarihsel maddeciliktir: "Marx, materyalist tarih anlayışıyla, insanların bütün hukuksal, siyasal, felsefi, dinsel vb. düşüncelerinin, son tahlilde onların ekonomik yaşam koşullarından, ürünlerin üretim ve değişim tarzından geldiğini tanıtlayarak işçi sınıfına bu iş için yardım et[miştir]" (Engels/Kautsky, 1995:253).

Engels/Kautsky, hukuksal dünya anlayışının burjuvazinin dünya anlayışı olduğunu ve işçi sınıfının kendisine benzer bir anlayış geliştirmesinin gerekmediğini savunmaktadır: "'Hukuksal dünya anlayışı' Ortaçağın 'tanrıbilimci dünya' anlayışından çıkıldıktan sonra burjuvazinin yeni ekonomik koşullara uygun dünya anlayışıdır."

Engels/Kautsky, Ortaçağın tanrıbilimci dünya anlayışı ile burjuvazinin hukuksal dünya anlayışının niteliklerini ve toplumsal temelini de açıklamaktadır: "Ortaçağda dünya anlayışı temelde tanrı bilimciydi... Avrupa dünyası birliğinin potası katoliklik olmuştu." Sadece düşünsel bir güç değildi bu, "herşeyden önce feodal ve hiyerarşik biçimde örgütlenmiş ve toprağın yaklaşık üçte birinin sahibi olması sıfatıyla, her ülkede feodal örgütlenme içinde çok büyük

bir siyasal gücü elinde bulunduran kilise" gerçek bir bağ yaratıyordu. "Feodal toprak sahipliği ile kilise, feodal örgütlenmesi dinsel olmayan feodal devlet sistemini dinsel olarak kutsuyordu. Ayrıca papazlar sınıfı tek eğitilmiş sınıftı." Kilisenin bu baskın konumu düşünce yapısına da tanrıbilimci doğmanın damgasını vuruyordu. "Her düşüncenin hareket noktasının ve temelinin kilise doğması olması gereği doğal bir şeydi. Hukuk, doğabilimi, felsefe, her bilgiye uygulanan ölçü aynıydı: içeriği kilisenin öğretimine uyuyor mu uymuyor mu?" (Engels/Kautsky, 1995:250-1).

Ancak "feodalizmin ölçülerine göre biçilmiş katolik dünya anlayışı", feodalitenin bağrından doğan yeni sınıf burjuvaziye "onun üretim ve değişim koşullarına" yeterli gelmemeye başlamıştı. Burjuvazinin kendisine dar gelen bu çerçeveden çıkışı birden gerçekleşmemiştir. Burjuvazi "uzun süre tanrıbilimin tutsağı olarak kalmıştır. ... Onüçüncü yüzyıldan onyedinci yüzyıla kadar, dini sloganlar altında yürütülen bütün reformlar ve savaşımlar, teorik yönden eski tanrıbilimci dünya anlayışını yeni ekonomik koşullara ve yeni sınıfın durumuna uygun hale getirmek için burjuvazinin ve kent halkının ve bunların müttefikleri olan isyancı köylülerin yinelenmiş girişimlerinden başka bir şey değildir." Ancak tanrıbilimsel dünya anlayışını, yeni sınıfın ihtiyaçlarına uydurma çabası yürümemiş, "dinsel sancak İngiltere'de son kez 17. yüzyılda dalgalan(mış) ve henüz elli yıl sonra burjuvazinin klasik yeni kavramı hukuksal dünya anlayışı Fransa'da açıkça sahneye çık(mıştır)."

Engels/Kautsky, tanrıbilimci dünya anlayışının yerini alarak burjuvazinin temel siyasal aracı olan hukuksal dünya anlayışının özelliklerini de incelemektedir. Buna göre, hukuksal dünya anlayışı, "tanrıbilimci anlayışın dünyasallaştırılmasıdır. Dogmanın, tanrısal hukukun yerini, insan hukuku; kilisenin yerini devlet al(mıştır)." Bu, basit bir yer değiştirme değildir. İnsanların dünyayı, toplumsal iliş-

kileri algılayışlarında da bir değişme yaratmaktadır. "Kilise onlara onayını veriyor diye, eskiden kilise ve dogma tarafından yaratılmış gibi kabul edilen ekonomik ve toplumsal ilişkiler şimdi hukuk üzerine kurulmuş ve devlet tarafından yaratılmış olarak kabul edil(mektedir)."

Hukuk artık burjuva toplumun kurucu öğesi olarak değerlendirilmektedir. İktisadi ve toplumsal ilişkilerin tanrısal iradenin yaratısı olmadığı anlaşılmış; ancak kuruculuk rolü hukuka ve dolayısıyla devlete atfedilmiştir. Hukukun, toplumsal ve iktisadi ilişkilerin kurucusu olarak algılanmasının, hukuksal bakış açısının yerleşmesinin temel nedeni özgür meta mübadelesidir. "Metaların özellikle avans ve kredi verilmesiyle kolaylaştırılan toplum ölçeğindeki ve tam gelişme içindeki değişimi, karşılıklı sözleşmeye dayanan karmaşık ilişkiler doğuruyor ve bu nedenle ancak topluluk tarafından yapılabilecek genel düzeyde kurallar -devlet tarafından saptanan hukuksal normlar- gerektiriyor diye, bu hukuksal normların kaynağının ekonomik olgular olmadığı, onların devlet tarafından resmi olarak ortaya konulduğu sanıl(ır)" (Engels/Kautsky, 1995: 252).

Serbest meta mübadelesinin yanı sıra, serbest rekabetin eşitlik ilkesini gerektirmesi ve burjuvazinin iktidar için siyasal savaşımının hukuksal talepler olarak dile gelmesi hukuksal dünya anlayışının yerleşmesinin diğer nedenleri olarak ortaya konmaktadır.

Hukuksal dünya anlayışı sadece burjuvazi tarafından benimsenmemiştir. Burjuvazi daha iktidarını sağlamlaştırmadan, "negatif eşi" işçi sınıfının mücadelesiyle karşılaşmıştır. İşçi sınıfı da mücadelesinde hukuka başvurmuştur: "Nasıl ki eskiden burjuvazi, soyluluğa karşı savaşımında geleneğe uygun olarak tanrıbilimci dünya anlayışını belli bir süre daha beraberinde sürekledi yse, başlangıçta proleterya da hasmından hukuksal kavramları al(mış) ve oradan burjuvaziye karşı silahlar sağlamaya çalış(mıştır)."

Engels/Kautsky, işçi sınıfının burjuvazinin hukuksal dünya anlayışına ait kavramları devralmasını geçici bir durum olarak değerlendirmektedir. İşçi sınıfı, tarihsel maddecilik sayesinde, hukuksal "boyadan" arınmış bir dünya anlayışı oluşturacaktır. Ancak ele aldığımız yazıda, bu anlayışın ne olacağına ilişkin bir açıklama bulunmamaktadır.

İşçi sınıfının, burjuvaziden ödünç aldığı kavramlar, burjuvazinin kullandığı şekliyle kullanılmamış, farklı anlamlandırılmaya çalışılmıştır. İşçi sınıfının ilk siyasal oluşumları ve bunların teorisyenleri, saf hukuki kavramlar üzerinde durmuşlar, ancak onların hukuksallıkları burjuvazininkiyle aynı olmamıştır. Bir yandan eşitlik istemi genişletilmiş, hukuksal eşitliğin toplumsal eşitlikle tamamlanması talep edilmiş; öte yandan, Adam Smith'in görüşüne dayanılarak zenginliğin kaynağının emek olduğu ve bu nedenle, emekçi, toprak sahibi ve kapitalist arasındaki haksız paylaşımın değiştirilmesi gerektiği sonucuna varılmıştır (Engels/Kautsky, 1995:252). İşçi sınıfı mücadelesinin ortaya çıkış aşamasına, hukuksal/siyasal yönün damgasını vuran bu görüşün karşısında, "sorunun hukuk alanında kalınarak çözülemeyeceğini savunan, bu nedenle hukuksal-siyasal alanı bir yana atarak buranın verimsiz olduğunu savunan ütopyacı sosyalistler" bulunmaktadır.

Engels/Kautsky hukuksal yaklaşımın temel bir kusuru bulunduğunu savunmaktadır. Buna göre, eşitlik, emek ürünlerine sahip olma gibi istekler, hukuksal olarak dile getirilince, ayrıntılı olarak hukuksal kalıplara dökülmeye çalışılınca, "içinden çıkılmaz çelişkiler içinde kaybolmakta"dır. Sorunun özüne, yani "üretim tarzının değişmesine hiç ya da yeterince değinilmemekte; konunun hukuksal ifadesinin dayandığı tarihsel arka plan hesaba katılmamakta ve sadece hukuk duygusuna çağrıda bulunulmaktadır" (Engels/Kautsky, 1995:252).

Engels ve Kautsky tarafından kaleme alınan bu makale, siyasal kalem kavgası amacını taşımaktadır. Sosyalizmi hukukileştirme, bir haklar kataloğu olarak ifade etme girişimine bir yanıttır. Prof. Dr. Anton Menger'in, sosyalizmi, hukuk felsefesi açısından ele alıp, "bir iki kısa formüle, insan haklarının 19. yüzyıl için geçerli yeni basısından ibaret 'sosyalist temel haklar'a indirmeye çalışması" eleştirilmektedir.[6] Anton Menger, sosyalizmin hukuken ele alınıp işlenmesini hukuk felsefesinin en önemli ödevi olarak görüyor ve sosyalizmi bir hukuk sistemi olarak açıklamak istiyordu.

Yukarıda uzun alıntılarla aktardığımız yazısıyla Engels/Kautsky, dinsel ve hukuksal dünya anlayışlarının feodalite ile kapitalizme ait olduğunu; işçi sınıfının dünyayı hukuk aracılığıyla kavrayıp anlamlandırmayacağını ve bu nedenle de yeni dünya anlayışının hukuk alanında inşa edilmeyeceğini açıkça ortaya koymuştur.[7] Bu saptama, kapitalizm sonrası toplumsal yapıda yeni bir hukuk ortaya çıkıp çıkmayacağı sorunundan farklı bir bağlama atıf yapmaktadır. Yeni bir hukuk oluşacağı kabul edilse bile bundan yeni bir "hukuksal" dünya anlayışı doğmayacaktır.

Kanımca, Engels'in Marx'ın ölümünden sonraya tarihlenen bu yazısıyla da özet olarak ortaya konduğu gibi, Marx ve Engels'in hukuk konusundaki temel tezi, hukuksal dünya anlayışının eleştirisidir. Aşağıda, doğrudan veya dolaylı biçimde bu temel tez içinde yer aldığını düşündü-

6 Bu haklar, emeğin hasılasının tumü uzerindeki hak; var olma hakkı ve çalışma hakkıdır. "Hukukçular Sosyalizmi" yazısının tumunun Türkçe çevirisi için (Marx/Engels, 1977:170).

7 Menger'in sosyalizmi hukuk alanında kurma çabasına ilişkin yukarıda aktardığımız eleştirilere ek olarak Engels/Kautsky'nin şu saptaması da aktarılabilir: "Değil mi ki bu temel haklar, sosyal gelişmeyi belirlemiyor ve gerçekleştirmiyor, tersine sosyal gelişme tarafından belirleniyor ve gerçekleştiriliyor, o halde koca sosyalizmi temel haklara indirgemek için bu çaba niye?" (Marx/Engels, 1977:177)

ğümüz sonuçlar, yine Marx ve Engels'in çalışmalarından yapılan alıntılarla aktarılmaya çalışılacaktır.

B. Temel Tezden Türeyen Sonuçlar

1. Hukukun Kaynağı ve "İfade Etme" Sorunu

Marx ve Engels'in yazılarında, hukukun kaynağı konusundaki değerlendirmeler de hukuksal dünya görüşünün eleştirisi amacıyla yapılan değerlendirmeler bağlamında yer almaktadır.

Marx'ın *1844 Felsefe Yazıları*'nda, hukuk, tikel bir üretim biçimi olarak tanımlanmakta, hukukun kaynağı da üretim alanına konmaktadır. Hukuk, genel üretim yasasına uyarak devinir ve gelişir. *1844 Felsefe Yazıları*'nda ki değerlendirmeyle "hukuk, genel üretim yasasına uyan tikel bir üretim biçimi"dir. "Din, aile, devlet, hukuk, ahlak, bilim, sanat, vb., tikel üretim biçimlerinden başka bir şey değildirler ve genel üretim yasasına uyarlar" (Marx, 1986: 191).

Marx'ın, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'ndeki (1843) aile, burjuva sivil toplum ve devlet arasındaki ilişkilere yönelik saptamaları, "devlet" terimi "hukuk" olarak okunarak, hukuk konusuna da taşınabilir: "... aile ve burjuva-sivil toplum, ... devletin varoluş biçimlerini oluşturur; devleti yapan aile ve burjuva sivil toplumun ta kendisidir. Onlar etkin öğeyi oluşturur. Buna karşılık Hegel'de, onlar gerçek İdea tarafından yapılır. Onları birleştiren ve onlardan bir devlet yaratan onların kendi öz yaşamlarının evrimi değildir, tersine onları İdea'nın içinden çıkaran İdea'nın yaşam sürecidir... [Aslında] doğal aile temeli ve yapay burjuva sivil toplum temeli olmadan, siyasal devlet olamaz; bunlar onun için bir *conditio sine qua non*'durlar; ama Hegel'de koşul kendi tersine, koşullanana dönüşür;

belirleyen öğe belirlenen öğe olarak koyulur... (s.17). Hegel devletten hareket ediyor ve insanı devletin bir öznelleşmesi olarak düşünüyor. Demokrasi insandan hareket ediyor ve devleti insanın nesnelleşmesi olarak düşünüyor. ... İnsanın varoluş nedeni yasa değil ama yasanın varoluş nedeni insandır" (Marx, 1997:47).

Marx, hukukun, üretim biçiminden kaynaklanan toplumsal ihtiyaçları ifade ettiği yönündeki değerlendirmesini, Meclisi ve vergi yasalarını eleştirdikleri için yargılandıkları, Ren Bölgesi Demokratlar Komitesi Davası'nda (1849) savunmasının temeli yapmıştır. Savcının savlarını, hukuk tekniği çerçevesinde de yanıtlayan Marx, bunun yanısıra siyasal gelişmelerin derinlemesine bir çözümlemesini yapmakta, vardığı sonuçları hukukun niteliğine ilişkin görüşleriyle birleştirerek, yasaların geçerliliğini de sorgulamaktadır.[8]

"Toplum hukuk üzerine kurulmaz, bu bir hukuksal yapıntıdır. Tersine, hukuk, topluma dayanmalı; kişisel kaprislerinden farklı olarak, toplumun, belirli bir zamanda egemen olan maddi üretim biçiminden doğan ortak çıkarlarını ve gereksinimlerini ifade etmelidir" (Marx, 1849). Marx'ın bu temel kuramsal yargısı, o dönemde, toplumda saptadığı temel karşıtlığa, feodal düzenin kalıntısı olan büyük toprak sahipleri ile modern sanayiye dayanan burjuvazi arasındaki karşıtlığa gönderme yapmaktadır. Marx, feodal düzenin kalıntısı büyük toprak sahiplerinden oluşan Birleşik Bölgesel Diyet'in, yeni toplumun gelişimini engelleyici ve sınırlayıcı yasalar koymasının meşruiyetini sorgulamaktadır.

8 Savunma tekniğine ilişkin önemli sonuçlar çıkartılabilecek bu savunmasında, teknik hukuksal değerlendirmeleri ile siyasal/kuramsal çözümlemeleri arasında kesin bir sınır yoktur. Savunma bu açıdan ayrı bölümlere de ayrılmamaktadır. Bütünleşik bir metindir. Teknik hukukçuluk ile eleştirel hukukçuluğun birlikteliğine ilişkin önemli bir örnek söz konusudur.

Marx, savunmasında Kod Napolyon'u (Fransız Medeni Kanunu'nu) örnek vermektedir: "Elimde tutmakta olduğum bu Kod Napolyon, modern burjuva toplumunu yaratmamıştır. Tersine, 18. yüzyılda doğan ve 19. yüzyılda gelişen burjuva toplumu, hukuksal ifadesini bu Kod'da bulmaktadır yalnızca. Bu toplumsal koşullara uygunluğu sona erer ermez bu Kod basit bir kâğıt parçasına dönüşür." Yeni toplumsal koşullara uymayan yasaların basit bir kâğıt parçasına dönüşmesinin Marx'ın söz ettiği kadar anlık bir kesintiyle gerçekleşmeyeceği açıktır. Toplumsal koşullara uygunluğu sonra eren yasalar, yeni yasalarla değiştirilinceye kadar bir süre daha devlet gücünün desteğini almaya ve zor da olsa uygulanmaya devam eder. Marx'ın anlatım biçiminin yarattığı, "bir anda" gerçekleşme zannını bir yana bıraktığımızda, toplumsal gerçeklik ile hukuksal gerçeklik arasındaki uyumun bozulmasının, hukuk kurallarının yürürlüğüne etkisi olmasa da bir meşruluk ve uygulanabilirlik sorunu doğuracağına dikkat çekilmesi önemlidir.[9]

Belirli üretim biçimlerine özgü bulunan tarihsel haklılıklar ile bundan kaynaklan toplumsal ilişkilerin ifadesi olan hukuk arasındaki uygunluk geçicidir: "Eski yasalar, yeni toplumsal gelişmenin temeli yapılamaz. Bu yasalar, eski toplumsal koşullar tarafından yaratılmıştır ve bunlarla birlikte ortadan kalkmalıdır. Yaşamın değişen koşullarıyla değişmeye mecburdurlar. Yeni toplumsal ihtiyaçlar ve talepler karşısında eski yasaları savunmak, esasen, toplumun güncel yararı karşısında, bir azınlığın günü geçmiş özel çıkarlarına ikiyüzlü biçimde, arka çıkmayla aynı şeydir"(Marx, 1849).

9 Engels'e göre Marx, tarihsel üretim biçimine uygun tarihsel meşrulukları tanımaktadır: "Marx'ın teorik çalışmalarında, her zaman yalnızca belirli bir toplumun ekonomik koşullarını yansıtmakla kalan hukuk, salt ikinci derecede, arka planda göz önüne alınır. Buna karşılık, ön planda, belirli dönemler için, belirli durumlara ve belirli mülk edinme biçimlerine özgü bulunan .. 'tarihsel haklılıklar', 'tarihsel meşruluklar' göz önünde tutulur" (Marx/Engels, 1977:175)

Yeni üretim biçiminden köken alan üretim ilişkilerinin doğurduğu yeni toplumsal ihtiyaçlarla, bunların ifadesi olması gereken hukuk arasındaki uyumsuzluk, eski sınıflar tarafından, varolan hukuksal yapıya ısrarla dayanılarak sürdürülmeye çalışılırsa, birçok teknik hukuksal sorunun ötesinde, köklü siyasal krizler de doğuracaktır. "Yeni toplumsal ihtiyaçlar ve talepler karşısında eski hukuksal temeli savunmak, varolan ihtiyaçlarla sürekli bir çelişki içindedir, ticaret ve sanayie engel olur, siyasal devrimlerle ortaya çıkan toplumsal krizlere yol açar" (Marx, 1849).

Hukukun, üretim biçiminden köken aldığı, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Giriş*'te de (1857) açık biçimde belirtilmiştir: "Her üretim biçimi, kendine özgü hukuksal kurumlarını; kendi yönetim tipini vb. yaratır" (Marx, 1998:452; Marx, 1993:225).

Marx'ın buradaki saptaması da yine doğrudan hukuka, hukukun yöntemine, kaynaklarına vb. yönelik bir değerlendirme yapma amacından çıkmamaktadır. Marx bu saptamayı, kapitalist üretim biçimini, mülkiyet ve mülkiyeti güvenceye alan yapıları evrensel ve değişmez biçimiyle tanımlayarak tarih dışına çıkarma, evrenselleştirip ebedileştirme çabalarına karşı yapmaktadır.

Marx'ın buradaki savını özetlersek: "Her üretim, belirli bir toplum tipinin çerçevesi içinde ve onun aracılığıyla birey tarafından doğanın mülk edinilmesidir." Bu anlamda, mülkiyetin üretimin koşulu olduğunu söylemek eşsözdür. Ama bundan, geçmiş mülkiyet biçimlerini gözardı ederek "özel mülkiyetin" üretimin tek koşulu olduğu sonucuna varmak kabalıktır. Aynı özellik hukuk için de geçerlidir. "Her üretim biçimi kendine özgü hukuksal kurumlarını yaratır." Bu nedenle, örneğin *"Faustrecht"* (en güçlünün hukuku) da bir hukuktur ve bu hukuk, 'hukuk devleti'nde başka bir biçim altında varlığını sürdürür" (Marx, 1998:452; Marx, 1993:225).

Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'nın (1859) Önsöz'ünde, uzmanlaşmış çalışma konusunun, "felsefe ve tarih yanında ikincil bir bilgi kolu saymama karşın hukuk" olduğunu ve kafasında biriken kuşkuları gidermek için de ilk olarak Hegelci Hukuk Felsefesini eleştirici bir gözle ele aldığını belirttikten sonra, Hegelci hukuk felsefesinin eleştirisinde vardığı sonucu aktarmaktadır. Değerlendirmesi, bir Marksist hukuk yaklaşımından söz edilebilecekse bunun temelini oluşturabilecek niteliktedir: "Araştırmalarım, devlet biçimleri kadar hukuki ilişkilerin de ne kendilerinden ne de iddia edildiği gibi insan zihninin genel evriminden anlaşılamayacağı, tam tersine, bu ilişkilerin kökenlerinin Hegel'in... 'sivil toplum' adı altında topladığı maddi varlık koşullarında bulundukları ve sivil toplumun anatomisinin de ekonomi politiğin içinde aranması gerektiği sonucuna ulaştı." Marx ekonomi politik konusundaki incelemelerinde vardığı sonucu da şu şekilde ortaya koymaktadır: "Genel sonuç kısaca şöyle formüle edilebilir: Varlıklarının toplumsal üretiminde insanlar kendi aralarında zorunlu, iradelerine bağlı olmayan belirli ilişkiler kurarlar; bu üretim ilişkileri, onların maddi üretim güçlerinin belirli bir gelişme derecesine tekabül eder. Bu üretim ilişkilerinin tümü, toplumun üretim yapısını, belirli toplumsal bilinç biçimlerine tekabül eden bir hukuki ve siyasal üstyapının üzerinde yükseldiği somut temeli oluşturur" (Marx, 1993: 22).

Marx'ın bu temel saptamalarına göre, hukuk, üretim ilişkilerine, yani insanların varlıklarının temel üretiminde kurdukları zorunlu, gayri iradi ilişkilere göre üstyapıyı oluşturur. Bu üstyapıya da "belirli toplumsal bilinç biçimleri" tekabül eder. Demek ki Marx'a göre, hukuk, aynı zamanda bir "bilinç biçimi"dir. Marx, hukuksal bilinç biçimi ile maddi hayat arasındaki ilişkinin yönünü de açıkça ortaya koymaktadır. "İnsanların varlığını belirleyen şey bilinç-

leri değildir; tam tersine, onların bilincini belirleyen toplumsal varlıklarıdır."

Hukuksal üstyapı, üretim ilişkileri üzerinde nasıl "yükselir"? İkisi arasında nasıl bir belirlenim ilişkisi vardır?

Yine *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'nın (1859) Önsöz'ünde Marx'ın, üretim güçlerinin gelişimi ile üretim ilişkileri arasındaki çelişkiyle ortaya çıkan "toplumsal devrim çağı"na ilişkin değerlendirmelerinde bu soruya ilişkin ipuçları bulunabilir: "Gelişmelerinin belli bir aşamasında, toplumun maddi üretim güçleri, o zamana kadar içinde hareket ettikleri mevcut üretim ilişkilerine ya da bunların hukuki ifadesinden başka bir şey olmayan mülkiyet ilişkilerine ters düşer. Üretici güçlerin gelişmesinin biçimleri olan bu ilişkiler, onların engelleri haline gelir" (Marx, 1993:23).

Bu saptamadaki temel yargıları şu biçimde sıralayabiliriz:

1. Üretim ilişkileri, üretici güçlerin içinde hareket ettikleri biçimlerdir.

2. Hukuk bu ilişkilerin (biçimlerin) ifadesidir.

3. Kanımca "ifade" ilişkisi, tek yanlı bir yansıtma değildir. Zira, üretim ilişkilerinin, üretici güçlerin gelişimine uyumu otomatik değildir. "Toplumsal devrim çağı"nın başlaması da bu nedenledir. "İktisadi temeldeki değişme, tüm üstyapının eninde sonunda dönüşümüne yol açar." Ancak bu dönüşüm otomatik ve eşanlı değildir. Bu nedenle de hukuksal üstyapının üretim ilişkilerini yansıtmasından değil de "ifade etmesin"den söz etmek gerekir.

4. Marx'ın saptamalarında şöyle bir ilişkilendirme görülmektedir: Toplumun maddi üretici güçleri; bu üretici güçlerin, içinde hareket ettikleri ve bunlarla uyumlu olması gereken üretim ilişkileri ve bu ilişkilerin ifadesi olan hukuksal üstyapı (biçim).

Marx'ın devam eden değerlendirmelerinden hukukun "ideolojik biçim" olarak nitelendirildiğini de görüyoruz. "İktisadi temeldeki değişme, muazzam üstyapıyı, büyük ya da az bir hızla altüst eder. Bu gibi altüst oluşların incelenmesinde, daima, iktisadi üretim koşullarının maddi altüst oluşu ile -ki, bilimsel bakımdan kesin olarak saptanabilir- hukuki, siyasal, dinsel, sanatsal ya da felsefi biçimleri, kısaca, insanların bu çatışmanın bilincine vardıkları ve onu sonuna kadar götürdükleri ideolojik şekilleri ayırt etmek gerekir" (Marx, 1993:23).

Hukuk, aynı zamanda, insanların maddi üretim alanında, üretim güçleri ile üretim ilişkileri arasındaki çatışmanın bilincine vardıkları ideolojik bilinç biçimlerinden biridir. Bu nedenle de böylesi altüst oluş dönemlerini değerlendirmede kullanılamaz. Hukukun ve benzeri ideolojik bilinç biçimlerinin, dünyayı anlamadaki özsel zaafını Marx şöyle açıklamaktadır: "Nasıl ki, bir kimse hakkında, kendisi için taşıdığı fikre dayanılarak bir hüküm verilemezse, böylesi bir altüst oluş dönemi hakkında da bu dönemin kendi kendini değerlendirmesi gözönünde tutularak bir hükme varılamaz; tam tersine, bu değerlendirmeleri maddi hayatın çelişkileriyle, toplumsal üretim güçleri ile üretim ilişkileri arasındaki çatışmayla açıklamak gerekir" (Marx, 1993:23-24).

İnsanların çatışmaların bilincine vardıkları ideolojik biçimlerden biri olan hukuktan yola çıkarak maddi dünyayı açıklamak mümkün değildir. Tersine hukuksal "ifadeleri", "değerlendirmeleri" maddi hayatın çelişkileriyle, üretim güçleri ile üretim ilişkileri arasındaki çatışmayla açıklamak gerekir. Hukuku gerçekten açıklayıp anlayabilmek için, hukukçular tarafından "hukuk ötesi" olarak nitelenen alana girmek bir zorunluluktur.

Marx, Proudhon'a yönelik eleştirilerini içeren, J-B Schweitzer'e Mektubu'nda da (1865), mülkiyetin hukukla

anlaşılamayacağını söylerken, hukukun üretim ilişkilerinin ifadesi olduğu saptamasını yapmaktadır: "Mülkiyetin ne olduğu sorusuna, mülkiyet ilişkilerini, irade ilişkilerinin hukuki ifadesinde değil, ancak gerçek biçiminde, yani üretim ilişkilerinde kavrayan bir eleştirel siyasal iktisat çözümlemesiyle yanıt verilebilir."[10] Buna göre, mülkiyet ilişkilerinin, daha genel ifadeyle iktisadi ilişkilerin bir de hukuki ifadesi bulunmaktadır. Hukuk kendi dışında yer alan bir gerçekliği "ifade" etmektedir.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Marksizm'in hukuk konusunu ele alış nedeni, genel metodolojik/epistemolojik kaygısıdır. Dünyaya ilişkin bilgi hukuksal bilgi değildir zira, hukukun kendisi bir "ifade"dir, bir dolayımdır. Bu nedenle hukuk tarafından ifade edilen fenomenlerin gerçek temellerinin araştırılması gerekir. Marksistlerin bulduğu gerçek temel, "gerçek biçim", "üretim ilişkileri"dir.

Üretim ilişkilerinin, hukuk alanında yeniden kurulmasına, bir de hukuk olarak ifade edilmesine neden gerek duyulur? Engels, *Ludwig Feuerbach Klasik Alman Felsefesinin Sonu*'nda (1886) hukuk ile iktisat bağlantısını kurarken bu soruya dolaylı bir yanıt vermektedir: "Devlet ve kamu hukuku iktisadi ilişkilerle belirlendiği gibi, gerçekte, verili koşullarda normal sayılan bireyler arası ilişkileri yaptırıma bağlayan özel hukuk da elbette iktisadi ilişkilerle belirlenir."[11]

Engels'in saptamasıyla, özel hukuk bireyler arası normal iktisadi ilişkileri yaptırama bağlar (düzenler). Hukukun (özel hukukun) işlevi normal iktisadi koşulların işle-

10 Marx (1995:176-184) saptamasına devam ediyor: "Proudhon, tüm bu iktisadi ilişkileri hukuksal mülkiyet kavramına entegre ettiğinden, Brissot'nun henüz 1789'dan önce vermiş olduğu yanıtın ötesine gidememiştir: 'mülkiyet hırsızlıktır' ".

11 Engels (1992:52), aynı yerde, hukukun iktisadi ilişkiler tarafından belirlenme "biçiminin" farklı olabileceğini, Anglosakson ve Roma hukuk sistemlerini örnek göstererek açıklamaktadır.

yişini yaptırıma bağlamak ve düzenlemek, yani güvenceye almaktır. Hukukun, bu toplumsal işlevi yerine getirebilmesi için tüm iktisadi ilişkileri, bir de hukuk diline çevirmesi gerekir. Yani hukukun terimleriyle "ifade" etmesi gerekir. Böylelikle dünyanın, hukuksal kavramlarla hukuk alanında bir kez daha kurulduğu görülür. Engels'in (1992:52) anlatımıyla, "her özel durumda ekonomik olgular, hukuksal yaptırımdan yararlanmak için hukuksal biçim kazanmak zorundadır." Hukuk, (bireylerarası) iktisadi ilişkileri yaptırıma bağlama işlevini gerçekleştirmek için, bu gerçekliği, hukukun kavramları, kategorileri, ilkeleri ve kurallarıyla "hukuksal bir gerçeklik" olarak yeniden kurar.

Hukukun, sadece bir yansı olmadığı, yerleşik binlerce profesyonel hukukçunun, mahkemelerin, polisin, devletin faaliyetiyle oluşan bir gerçekliğinin de olduğu açıktır.

Hukuk bir gerçekliğin ifadesi, bir başka alanda yeniden kurulmasıdır. Bu ifade ilişkisinin nasıl işlediği araştırılmalıdır. Gerçekliğin hukuk alanındaki ifadesi, ifade edilen gerçeklikle bağlarını belirli oranda koparmış yeni bir gerçekliktir. Yeni bir gerçeklik haline gelmiş hukuk alanında hayat, gerçeklikten köken almış kavram, kategori, ilke ve kurallarla kendine özgü bir şekilde devinir. İşleyiş anında, hukuksal kavramların/kuralların, her seferinde yeniden ifadesi oldukları gerçeklikle sınanmaları gerekmez. Bunun dışında, iç çelişkilerinden arınması ve düzenli işleyişinin sağlanması için hukuk, birçok varsayımlarla pekiştirilmiştir. Bu anlamda hukuk, işleyişi sırasında gerçekliğe büyük oranda kapılarını kapar. Elbette hukuk bir gerçekliği, üretim biçiminin damgasını vurduğu toplumsal ilişkileri düzenlemektedir ancak, hukukun işleyişinde önemli olan bu ilişkilerin hukuksal soyutlamalara uyup uymadığı, bunların kendi alanı kapsamına girip girmediğidir. Gerçeklik, hukuksal soyutlamaların kapsamına girdiği oranda, "hukuksal gerçekliğin" konusu olur. Hukuk, ondan köken

almasına karşın kavramlarıyla açıklayamadığı oranda gerçekliği yok sayar; onu hukukta bir etken olarak kabul etmez.

Engels, Conrad Schmidt'e mektubunda (1890) hukukun, "ifade etme" işlevindeki göreli özerkliği, yani kendisini yaratan gerçekliğin yanı sıra, o temele bağımlı ve duyarlı olmayı sürdürse de, ayrı bir "hukuksal gerçeklik" yaratması hakkında önemli değerlendirmeler yapmaktadır. "Profesyonel hukukçuları yaratan işbölümü gerekli hale geldiğinde, üretim ve ticarete genel bağlılığı olan ve aynı zamanda bu alanlar üzerinde etkide bulunma yeteneğini sürdüren yeni bir alan [hukuk] açılır. Modern devlette hukuk sadece, genel ekonomik duruma uyup onun ifadesi olmakla kalamaz, aynı zamanda kendi içinde tutarlı bir ifade olmak ve kendi iç çelişkileri nedeniyle göze batar derecede tutarsız olmamak zorundadır. Bunu gerçekleştirmek için, iktisadi koşulların yansıtılması git gide bozulur. O kadar ki. mevcut hukukun bir sınıfın egemenliğini, saf, kesin ve tüm ağırlığıyla ifade etmesine (-ki bizzat bu durum "adalet kavramına" aykırıdır) nadiren rastlanır" (Engels, 1996: 233). Engels'in açıkça ortaya koyduğu gibi, Marksizm'de hukukun ifade etme işlevi mekanik bir aktarma/yansıtma olarak anlaşılmamakta; belirli oranda bağımsızlaşmış hukuksal gerçekliğin varlığı da kabul edilmektedir. Hukuksal gerçeklik de özerk biçimde devinmektedir. Engels' göre, "'hukukun gelişim' seyri, büyük ölçüde şöyledir: İktisadi ilişkilerin, hukuksal ilkelere doğrudan çevrilmesinden doğan çelişkiler giderilmeye ve uyumlu bir hukuk sistemi yaratılmaya çalışılır; ardından, daha sonraki iktisadi gelişmenin etkisi ve baskısıyla hukukun, iç çelişkiler yaratan, sürekli ihlaliyle karşılaşılır." Hukuk, hem bir sistem olması nedeniyle iç çelişkilerini sürekli gidermeye hem de üretim ilişkilerindeki değişimi hukuk içinde ifade etmeye uğraşır. Bu hukukta, sürekli gerilimler doğuran yapısal bir çelişkidir.

Engels, Conrad Schmidt'e mektubunda (1890), hukukun ve meslekten hukukçuların durumunu, iktisat bilimi ve meslekten iktisatçılarla karşılaştırmaktadır. *Zürich Post* gazetesinin editörlüğü görevini üstlenen Conrad Schmidt'e, para ve spekülasyon piyasasının canlı olduğu bu kentte ekonomi hakkında çok şeyler öğrenebileceğini, uygulamaya ilişkin bilgilere sahip olabileceğini söylüyor. Ancak bir uyarıda da bulunuyor Engels: "İktisadi, siyasal ve diğer yansımalar, insan gözündekiler gibidir, gözdeki mercekten geçtiklerinde başaşağı olurlar. Bu benzerlikte, sadece, bunların tekrar ayakları üzerine koyacak olan sinir sistemi eksiktir." Engels bu mektubunda söz etmemekle birlikte, "Hukukçular Sosyalizmi" yazısını incelerken gördüğümüz gibi, başaşağı duran; iktisadi, siyasal ve diğer yansımaları düzeltecek sinir sisteminin tarihsel maddecilik olduğunu savunmaktadır. Hukuk da gerçekliği başaşağı yansıtan "diğer yansımalar"dan biridir. Engels'in burada yaptığı değerlendirme, hem hukukun "ifade olma" niteliğinin gerçek etkisi hem de genel olarak ideolojinin gerçeklik üzerindeki etkisi konusunda çok önemlidir. "İktisadi ilişkilerin hukuk ilkeleri olarak yansıması da zorunlu olarak başaşağıdır; bu durum hukuk alanında faaliyette bulunan kişiler farkında olmadan gerçekleşir; bunlar sadece iktisadi yansımalar olsa da hukukçu *a priori* ilkelere göre iş yaptığını sanır; her şey tepetaklaktır. Kanımca, farkına varılmadığı sürece, ideolojik kavrayış dediğimiz şeyi oluşturan bu tersine çevrilme, iktisadi temel üzerinde etkide bulunur ve belirli sınırlar içinde onu değiştirebilir de" (Engels, 1890).

İdeolojik kavrayışın, iktisadi temel üzerinde belirli sınırlar içinde de olsa etkide bulunabileceği Engels tarafından kabul edilmektedir. Bu etkinin yönünü, Engels'in, iktisadi gelişme üzerinde devlet iktidarının etkisine ilişkin değerlendirmelerinden çıkarabiliriz: "Devlet iktidarının, iktisadi gelişmeyle tepkimesi üç biçimde olabilir: İktisadi

gelişme ile aynı yönde olur ve bu durumda gelişme daha hızlanır; gelişme çizgisine ters düşebilir, uzun erimde devlet parçalanır; veya iktisadi gelişmeyi belirli gelişim yollarından ayırarak ona başka gelişim yönlerini zorla kabul ettirir. Bu son durum, öncekilerden birisiyle sonuçlanır. İkinci ve üçüncü durumlarda, siyasal iktidarın iktisadi gelişmeye büyük zarar verebileceği, büyük miktarlarda enerji kaybıyla ve maddi kayıpla sonuçlanacağı da açıktır" (Engels, 1890).

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, hukuk basit bir yansı değildir. Yansıttığı gerçeklik karşısına "özerk bir gerçeklik" olarak dikilir. Hukuk alanında hayat, gerçeklikten köken almış kavram, kategori, ilke ve kurallarla kendine özgü bir şekilde devinir. İfadesi olduğu gerçekliğe büyük oranda kapılarını kapar. Engels, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*'nde (1884), evlenme sözleşmesi ile iş sözleşmesine ilişkin değerlendirmeleri vesilesiyle bu noktaya dikkati çekmektedir. "[Evlilik sözleşmesi gibi] iş sözleşmesi de taraflar arasında özgürce yapılmış sayılır. Ama bu özgürlük, taraflar arasındaki eşitliğin, yasa tarafından kağıt üzerinde kurulmasına dayanır. Sınıfsal konumlar arasındaki farkın taraflardan birine verdiği güç, bu güçlü tarafın diğeri üzerindeki baskısı -iki tarafın gerçek iktisadi durumu- bütün bunlar yasayı hiç ilgilendirmez... Gerçek yaşamın oynandığı hukuk kulislerinin ardında olup bitenler ve bu özgür onamanın ne biçimde sağlandığı yasayı da hukukçuyu da hiç ilgilendirmez" (Engels, 1990:77).

Engels'in bu değerlendirmeleri de bizzat "hukukun eleştirisi" niteliğinde değildir. Yukarıda da belirttiğim gibi, dünyanın hukukçu bakış açısıyla kavranamayacağı açıklanmaya çalışılmaktadır. Ayrıca buna, hukuki eşitlik arayışlarıyla yetinen siyasal akımların eleştirisi de eklenmektedir. Ancak bizzat hukuka yönelik bir eleştiri bulunmamaktadır.

Engels'in adlandırmasıyla "hukuk kulisleri", hukukçuların sevdikleri adlandırmayla "hukuk ötesi" ile hukuk arasındaki, hukukçuların sorgulamaksızın kabul ettikleri kopukluk, yapısal bir zorunluktur. Marx ve Engels tarafından hukuksal dünya görüşünün reddedilmesinin gerekçesi de bu zorunlu kopukluktur. Hukukun bu niteliği, gerçekliğin her zaman için eksik ve çarpıtılmış bir ifadesine yol açacaktır. Kurallarla toplumsal ilişkileri düzenleyen bir sistemin zorunlu olarak soyutlamalara dayanması gerekir. Nitekim *common law* geleneği, dışsal bir otorite tarafından (devlet/yasakoyucu) konmuş, genel, soyut kurallara, yani kanunlara daha sınırlı yer vermesine karşılık, mahkeme kararları da somut olayları aşan ve gelecekteki benzer durumlara uygulanmasına olanak sağlayan kuralsallığa sahiptir. Hukuk kuralı bir soyutlamadır. Gerçekliğin kurala uyup uymadığına bakılır. Uygunluk yoksa, gerçeklik ya kapsam dışı sayılır ya da istisnalarla, yorumlarla kural yumuşatılır veya değiştirilir. Hukukun gerçekliğe kapılarını tam olarak kapattığı da söylenemez. Engels'in verdiği örnekte, yaşamak için emek gücünü satmaktan başka olanağı bulunmayan birinin iş akdi yaparken özgür olduğunu düşünmek safdillik olur. Ancak, hukukun, bu temel sınıfsal konuma duyarsız olmasına karşın, kendi tanımladığı "irade serbestisi"nin, sözleşmenin kurulması anında gerçekleşip gerçekleşmediğini araştıracak (hata, hile, ikrah, hak ve işlem ehliyeti gibi) araçlar geliştirdiği de malumdur.

Gerçeklik ile hukuksal gerçeklik arasındaki ilişkinin, hukukçular tarafından tam bir kopukluk olarak algılanmasının ve aslında hukukun ifadesi olduğu gerçekliğin "hukuk ötesi" olarak nitelenmesinin önemli nedenlerinden biri de, hukukun aynı zamanda işbölümü sonucunda özerk bir iş haline gelmiş olmasıdır. Marx ve Engels, *Alman Ideolojisi*'nde (1845) işbölümünün, gerçekliği anlamada yarattığı bozulmaya değinmektedir: "İşbölümü nedeniyle o işin

özerkliğe ulaşması sonucunda herkes kendi işine gerçek gözüyle bakar. Zanaatları ile gerçek arasındaki bağ konusunda, zorunlu olarak, zaten mesleğin kendi doğasının gerektirdiği kadar hayaller kurarlar. Hukukta, siyasette vb., bu ilişkiler -bilinçte kavranırlar; bu kişiler, bu kavramların üstüne çıkamadıklarından, bu ilişkiler konusunda sahip oldukları kavramlar, onların kafalarında sabit kavramlardır: Sözgelimi yargıç, yasaları uygular ve bunun için de mevzuatı gerçek etkin devindirici olarak kabul eder" (Marx/Engels, 1992:110).

Marx, birbirleriyle örtüşmeleri her zaman için mümkün olmayan, hukuksal varoluş ile gerçek varoluş (l'existence réelle) arasında bir ayrım yapmaktadır. Bu ayrımı, *18 Brumaire*'de (1851), 1848 Fransız Anayasası'ndaki özgürlüklere, bunların uygulanmasına ve bu Anayasa'nın niteliğine ilişkin değerlendirmelerinde bulabiliriz. Marx'ın değerlendirmesine göre, 1848 Anayasası'nın kurduğu haklar sistemi hem hakları savunanların hem de hakların kısıtlanmasını isteyenlerin isteklerini gerçekleştirebilecek niteliktedir. "Anayasa'nın her paragrafı kendi karşı-savını da içermektedir. (...) Bir yandan temel özgürlükler tanınmakta, Fransız halkının mutlak hakkı ilan edilmekte, öte yandan bunların ancak başkasının eşit hakları, kamu güvenliği ve bu hakları düzenleyen yasalarla çatışmadıkları sürece sınırsız oldukları belirtilmektedir. Böylece, anayasanın buyruklarına uygun olarak bu mutlak özgürlükleri, kamu güvenliği 'yani burjuvazinin güvenliği' yararına, burjuvazi dışındaki sınıflara yasaklamak veya polis tuzaklarından başka bir şey olmayan koşullara bağlamak mümkündür." Bunun içindir ki, "özgürlük sözüne saygı gösterildiği ama onun gerçekleşmesi yasaklandığı sürece, özgürlüğün gerçek varoluşu tamamen yok edilmiş olsa bile, anayasal [yani hukuksal] varoluşu dokunulmamış olarak kalmıştır" (Marx, 1990:31).

Marx'ın, anayasa hukuku alanında da önemli vurguları bulunan bu değerlendirmesinden, konumuz açısından önemli bir yargıya varılabilir. Marx, hukukun, ifadesi olduğu gerçek yaşam dışında da bir gerçekliği olduğunu kabul etmektedir. Ancak, hukuksal varoluş ile gerçek varoluş arasındaki ilişki sorunludur. Bu sorun, hukukçuların geleneksel yakınma konularından biri olan "kanunların, kuralların uygulanmıyor olması" şikâyetinden farklıdır. Sorun uygulanmama sorunu değildir. Bir uygulamama keyfiliğinden de kaynaklanmaz. İlk olarak, hukukun doğası ve işlevi gereği toplumsallığı aynen aktarmayacağı/yansıtmayacağı/ifade etmeyeceği açıktır. İkincisi, hukuk çoğu zaman bir kuralın birden fazla anlamlandırılmasına olanak sağlayan bir iç yapıya sahiptir. Marx'ın aktardığımız değerlendirmesinde de görüldüğü gibi, örneğin anayasanın hak ve özgürlüklere ilişkin hukuki düzeneği, hem "özgürlükleri ortadan kaldıranlar" hem de "bu özgürlükleri eksiksiz isteyen demokratlar" tarafından kullanılabilmektedir. Bu özellikten hukukun bir kandırmaca olduğu sonucuna varılamaz. Daha doğru bir değerlendirme hukukun her iki yan için de bir olanak olduğudur. Hukuk kendi iç tutarlılığı bozulmadığı sürece değişik sonuçlara olanak sağlayacak olası yorumları bünyesinde barındırır.

2. İnceleme Yöntemi

Daha önce de vurguladığımız gibi, dünyayı açıklamanın aracı olarak hukukun kullanılamayacağı, Marksizm'in hukuk konusundaki temel savıdır. Bu sav ikili bir anlam taşır. İlk olarak, dünyayı algılama, inceleme ve anlama yöntemi konusunda, hukukun bu iş için elverişli olmadığını belirterek önemli ipucu vermektedir. İkinci olarak, hukukun nasıl incelenmesi gerektiğine ilişkin temel bir yöntemsel ilke ortaya çıkarmaktadır. Hukukun kaynağına ilişkin

olarak önceki bölümde aktardığımız değerlendirmeler, gerçekte hukukun incelenme yöntemine ilişkin bilgiler de vermektedir.

Hukuksal kurumların nasıl incelenmesi gerektiğine ilişkin Marksizm'in verdiği tipik örnek mülkiyettir. "Mülkiyet" kurumunun ne olduğunu anlayabilmemiz için hukuksal yönünü incelemek yeterli değildir. Marx'ın J-B Schweitzer'e mektubundaki (1865) saptamasıyla "mülkiyetin ne olduğu sorusuna, mülkiyet ilişkilerini, irade ilişkilerinin hukuki ifadesinde değil, ancak gerçek biçiminde, yani üretim ilişkilerinde kavrayan bir eleştirel siyasal iktisat çözümlemesiyle yanıt verilebilir" (Marx, 1995:176).

Hukuktan kalkarak, hukuk alanı dışında bir gerçeklikten doğmuş ve işlemekte olan bir kurumu açıklamak mümkün olmadığına göre, hukuksal kurumları sadece hukuk alanı içinde kalarak açıklamak, yani, hukuku hukukla açıklamak da mümkün değildir. Hukuksal kurumlara ve bir bütün olarak hukuka yönelik her türlü anlama çabası zorunlu olarak "hukuk ötesi"ne açılmak zorundadır.

Hukukun üretim biçiminden tam bir bağımsızlığı olmadığı gibi, tam bir bağımlılığı da sözkonusu değildir. Bu nedenle yasakoyucunun serbest iradesiyle kuralların; hukuk öznelerinin serbest iradesiyle de hukuksal ilişkilerin kurulduğu kısmi bir doğrudur. Bunun gibi, hukuk öznelerinin, hukuk kurallarının ve bir bütün olarak da hukuk sisteminin üretim biçiminin bir yansıması olduğu da kısmi bir doğrudur. Bu nedenle, hukuk incelemelerinde kurucu iradeyi tek veya asıl veri kabul etmek yanlıştır. Tersinden, sadece üretim ilişkilerine vurgu yapılması da hatalıdır. En tehlikeli sonucu, hukukun tamamen verimsiz, anlamsız ve herhangi bir özgün varlığı olmayan bir gölge alan olarak nitelenmesidir.

Hukukun kaynağını devletin veya diğer hukuk öznelerinin iradesinde arayan anlayışlar, *Alman Ideolojisi*'nde

(1845) Marx/Engels tarafından eleştirilmektedir: "Özel hukukta, varolan mülkiyet ilişkileri, genel iradenin sonucu olarak açıklanır. Bu hukuksal bir yanılsamadır. (...) Hukukçuların bu yanılsaması, hem hukukçular için hem de tüm hukuk sistemi için, bireylerin kendi aralarında, örneğin sözleşmeyle doğan ilişkilerin saf bir olumsallık olarak görülmesini ve bu çeşitten ilişkilerin, isteğe bağlı, içeriği tamamıyla sözleşmeyi yapanların keyfi kişisel iradelerine dayanan ilişkiler olarak kabul edilmesini de açıklar" (Marx/Engels, 1992:109).

Marx/Engels'e göre, hukuk, kaynağını sadece "irade"den almaz; salt iradeye indirgenemez. Hukuk alanındaki ilişkiler ve işlemler hukuk öznelerinin iradeleriyle kurulur; ancak, hukukun, hukuk özneleri dışındaki kurucu kaynağını da araştırmak gerekir. Bu durum özel hukuk ilişkileri (sözleşme ilişkileri) için olduğu kadar, kuralkoyucu iktidar için de geçerlidir. "Devlet egemen bir sınıfın bireylerinin, onun aracılığıyla kendi ortak çıkarlarını üstün kıldıkları bir biçim, içinde bir çağın bütün sivil toplumunun özetlendiği bir biçim olduğundan, bunun sonucu olarak, bütün kamusal kurallar devlet aracılığından geçer ve siyasal bir biçim alırlar. Bu yüzden yasanın iradeye dayandığı, hatta daha iyisi, özgür iradeye dayandığı kuruntusu, somut temelinden kopmuştur" (Marx/Engels, 1992: 107).

Marx ve Engels'ın yazılarında, hukukçu yaklaşımının eleştirisinin (yani dünyanın hukuksal kavramlar aracılığıyla doğru biçimde algılanabileceği yaklaşımının eleştirisinin) ötesine geçilip hukukun nasıl incelenmesi gerektiğine ilişkin değerlendirmeler yapılmasına pek rastlanılmamaktadır. Az sayıdaki değerlendirmelerden biri ise Engels'in *Anti-Dühring* (1878) çalışmasındaki hukuka ilişkin bölümlerdir. Dühring'in hukuk konusundaki kurgusunu değerlendiren Engels, bunu "gerçek temelinden kopmuş bir

imaj" olarak nitelemektedir. Engels'e göre, Dühring'in hukuku kurgulama yöntemi yanlıştır. Doğru yöntem, "hukuku çevreleyen insanların, gerçek toplumsal ilişkilerinden" yola çıkmaktır. Engels bu noktayı derinleştirerek eleştirisini sürdürmektedir. Dühring, "gerçek toplumsal ilişkilerden" yola çıkmak yerine, hukuku kurgularken "kavram"dan ("toplumun en yalın denilen öğelerinden") hareket etmiştir. Engels, kavramdan yola çıkarak hukuku açıklamaya çalıştığında, Dühring'in hangi araçları kullanabileceğini de araştırmaktadır. Buna göre ilk araç, "temel olarak alınan soyutlamalarda hâlâ varlığını sürdürebilen zayıf gerçeklik kalıntıları"dır. İkinci araç ise, Dühring'in "kendi bilincinden çıkararak kullandığı içerik"tir. Bilincinde ise, "içinde yaşadığı toplumsal siyasal koşulların dışavurumu olan hukuksal sezgiler, konu hakkında literatürden ödünç alınmış fikirler ve nihayet kişisel fanteziler" yer alır. Somut tarihsel bağlam ve gerçeklikten uzaklaşılmaya çalışılsa da gerçeklik böylelikle tüm tahlillere sızar. Dühring, tüm zamanlar ve herkes için geçerli bir hukuksal öğreti geliştirmek istemiştir; ancak, gerek kavramlardaki/soyutlamalardaki gerçeklik kalıntılarının ve gerekse de sezgilerinin, içinde yaşadığı toplumsal, siyasal koşulların dışavurumu olması, Dühring'in "kapıdan atmak istediği tarihsel gerçekliğin bacadan girmesine" neden olmaktadır. Bunun sonucu olarak da ortaya, "kendi zamanının tutucu ve devrimci akımlarının, gerçek temelinden koptuğu için biçimsizleşmiş, içbükey bir aynada olduğu gibi başaşağı duran bir görüntüsünden başka bir şey çıkmamıştır" Engels, 1995:163).

Hukukun, gerçek toplumsal ilişkilerden yola çıkmak yerine kavramlardan hareketle incelenmesi ve her dönem ve herkes için geçerli bir hukuk kavramının ortaya konmaya çalışılması durumunda ancak gerçekliğin tepe taklak olmuş bir görüntüsüne, yani hukuksal ideolojiye varılabilir.

3. Hukukun Tarihselliği ve Geleceği

Hukuk tarihin belirli bir aşamasında doğmuştur. Engels, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*'nde (1884), hukuk olmayan bir kurallar düzeninden söz etmektedir. Engels'in, yabanıl halklarda bulunan grup halinde evlilik kurumuna ilişkin değerlendirmesinde böyle bir ayrıma rastlanmaktadır. "Kadın soy zincirinin ve ondan çıkan miras ilişkilerinin bu tekelci tanınışını, Bachofen 'analık hukuku' terimiyle belirtiyor; kısa olduğu için ben de bu deyimi kullanıyorum; ama bu uygun bir terim değildir, çünkü toplumun bu aşamasında, sözcüğün hukuksal anlamında 'hukuk' henüz söz konusu edilemez" (Engels, 1990:47).

Engels'e göre tarihin belli bir aşamasında, sözcüğün hukuksal anlamında bir hukuk henüz doğmamıştır. Engels, "sözcüğün hukuksal anlamında hukuk *('droit' au sens juridique du mot)*" nitelemesini açmamıştır. Söz konusu toplumsal gelişim aşamasındaki "kadın soy zinciri" bir toplumsal "kural"dır. Engels bu kuralın hukuksal olmadığını, zira bu dönemde henüz hukukun ortaya çıkmadığını belirtmektedir. Ancak bu kuralın niteliğine ilişkin yeni bir tanımlama da getirmemekte, "analık hukuku" tanımlamasını kullanmayı sürdüreceğini belirtmektedir. Buna göre hukuk, toplumsal ilişkileri düzenleyen kuralların bir türü olarak, belirli bir tarihsel aşamadan sonra ortaya çıkmıştır.

Marx ve Engels'in 1846 tarihli çalışmaları, *Alman İdeolojisi*'nde hukukun kökenlerine ve kaynağına ilişkin değerlendirmeler bulunmaktadır. "Devletin ve hukukun mülkiyet ile ilişkileri" başlığı altında, "özel hukuk ve özel mülkiyet, doğal topluluğun çözülmesiyle doğmuş ve birlikte gelişmiştir" saptaması yer almaktadır (Marx/Engels, 1992:107).

Bu kısa saptamadan çıkan ilk sonuca göre, hukuk, üretim araçlarının belli ellerde toplanmasıyla (sınıflı top-

lumla) doğar. Sınıflı topluma geçiş, "hukuklu toplum"a geçiş anlamına da gelir.

İkinci olarak, hukuk, özel mülkiyet ile birlikte doğmuş ve birlikte gelişmiş; birlikte gelişmektedir. Hukuk mülkiyet biçimindeki değişikliklere duyarlı bir gelişim gösterecektir. Bir mülkiyet biçiminin kendi içinde derinleşmesi, gelişmesi veya yeni bir biçime dönüşmesi hukukta da benzer sonuçlar doğuracaktır. Nitekim *Alman Ideolojisi*'nde (1845) de bu özellik saptanmaktadır: "Sanayi ve ticaretteki gelişimin yeni mübadele biçimleri yarattığı her durumda, hukuk bunları, düzenli olarak, mülkiyetin kazanılma tarzlarına yerleştirmek zorunda kalır..." (Marx/Engels, 1992:109).

Bu sonuçlar karşısında şu soru ortaya çıkmaktadır. Mübadele/mülkiyet ilişkilerine uygun biçimde gelişme özelliği hukukun kendine özgü bir tarihi/varlığı olmasını engeller mi? *Alman Ideolojisi*'nde (1845) üretim biçimi ile hukuk arasındaki ilişki kısaca anlatıldıktan sonra, "hukukun, dinden daha fazla bir kendine özgü tarihi olmadığı unutulmamalıdır"[12] saptaması yapılmaktadır.[13]

Marx/Engels'e göre hukuk salt bir yansıma değildir. Hukukun, sınırlı da olsa kendine özgü bir tarihi vardır. Burada sınırlılıkla kastedilen, bir yetersizlik, zayıflık veya eksiklik değildir, hukukun kaynağı ve işleviyle sıkı ilişkisinden kaynaklanan bir sınırlılıktan söz edilmektedir.

12 "Nicht zu vergessen, dass Recht ebensowenig eine eigene Geschichte hat wie die Religion. (Unutmamak gerekir ki, hukuk da tıpkı din gibi kendine özgü sınırlı bir tarihe sahiptir.)"
"It must not be forgotten that law has just as little an independent history as religion."
"N'oublions pas que le droit n'a pas davantage que la religion une histoire qui lui soit propre."

13 *Alman Ideolojisi*'nin (1845) tamamlanmamış "[12] Toplumsal Bilinç Biçimleri" başlıklı bölümünde, şöyle bir not yer almaktadır. "Siyasetin, hukukun, bilimin, vb., sanatın, dinin vb. tarihi yoktur."

Hukukun kendine özgü tarihinin sınırlı olmasının vurgulanma nedeni yine, dünyanın hukuksal bakış açısıyla kavranamayacağını belirtmektir. Nitekim bu kısa cümle, hukukun üretim biçimlerinin gelişiminde oynadığı role ve özellikle modern sanayi ve ticaretin gelişimindeki etkisine ilişkin bir paragraflık bir açıklamanın sonunda yer almaktadır.

Yukarıda, hukukun kaynağına ve üretim ilişkilerini "ifade etme" işlevine ilişkin olarak Marx ve Engels'ten aktardığımız değerlendirmeler, bu sorunun yanıtına ilişkin veriler de içermektedir.

Hukukun geleceği, Marksizm'in devletin geleceğine ilişkin tezine bağlıdır. Engels, *Anti-Duhring*'te (1878) devletin sönümlenmesinden söz etmektedir: "İşçi sınıfı, devlet iktidarını ele geçirir ve ilk elde üretim araçlarını devlet mülkiyetine dönüştürür. ... Devletin gerçekten tüm toplumun temsilcisi olarak göründüğü ilk eylem, üretim araçlarına toplum adına elkonması, aynı zamanda onun devlete özgü son eylemidir de. Devlet erkliliğinin toplumsal ilişkilere karışması, bir alandan sonra bir başkasında gereksiz duruma gelir ve sonra kendiliğinden uykuya dalar. İnsanların yönetiminin yerini, şeylerin ve üretim sürecinin yönetimi alır. Devlet, ortadan kaldırılmaz, devlet sönümlenir" (Engels, 1995:400). Devletin nasıl ortadan kalkacağı Marksizm'in önemli kuramsal ve siyasal tartışmalarından birisidir. Burada devlet için söylenebilecekler, Engels'in nitelemesini kullanırsak, "sözcüğün hukuksal anlamında hukuk" için de geçerlidir.

Engels'in, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*'nde (1884), kullandığı "sözcüğün hukuksal anlamında hukuk" kavramını kullanarak denebilir ki, devletin sönümlenmesiyle, sözcüğün hukuksal anlamındaki hukuk da sönümlenecektir. Bu saptamalardan çıkarabileceğimiz tek ipucu, eğer sözkonusu olacaksa yeni kuralsal sistemin

arkasında örgütlü devlet gücünün bulunmayacağıdır. Kuralların kimin tarafından yazılacağı, kimin tarafından yaptırıma bağlanacağı, hatta yaptırım kavramının hâlâ geçerli olup olmayacağı, kuralların kimin tarafından uygulanıp, uyuşmazlıkların kimin tarafından çözüleceği gibi konular, görebildiğimiz kadarıyla, Marx ve Engels'in yazılarında işlenmemiştir.

C. Siyasal Programda Hukuk

Marx ve Engels'in hukuk konusundaki temel sorunu hukuksal dünya anlayışının veya başka bir ifadeyle hukuksal ideolojinin eleştirisi olmuştur. Dünyanın algılanışında hukukun ideolojik bir işlev gördüğü, bu bakış açısından kalkılarak tahlil yapılamayacağı ve siyasi program oluşturulamayacağı, özellikle *Gotha Programının Eleştirisi*'nde (1875) vurgulanmıştır.

Alman İşçi Partisi programında yer alan "kolektif emeğin, ürünlerin adil bölüşümü ilkesi çerçevesinde düzenlenmesi" gerektiğine ilişkin 3. maddesini eleştiren Marx, "adil bölüşüm nedir?" diye sormakta ve adalet kavramıyla, yani "hukuksal düşüncelerle iktisadi ilişkilerin düzenlenemeyeceğini, hukukun iktisadi ilişkilerden doğduğunu" vurgulamaktadır. Buna göre, varolan bölüşümün, burjuvazi tarafından adil olarak nitelenmesi mümkündür, zira varolan üretim biçiminde tek "adil bölüşüm" de budur.

Adalet gibi hukuksal bir kavramla, sosyalist bir partinin "temel" toplumsal değişiklik talebini ifade etmeye çalışması, Marx tarafından sert biçimde eleştirilmektedir. Marx, bu program hükmüyle Parti'ye bir dönem için anlamlı olan ama artık kullanışsız boş sözlere dönüşen dogmaları sokma, zorlukla yerleştirilen gerçekçi anlayışı, hukuksal ideolojinin saçma sözleriyle bozma girişiminde bulunulduğunu belirtmektedir (Marx, 1875: 1 1).

Marx'ın var olan bölüşüm ilişkilerini, var olan üretim biçimi için "tek adil bölüşüm" olarak tanımlaması şaşırtıcı görünebilir. Engels'e göre Marx, tarihsel üretim biçimine uygun, tarihsel meşrulukları tanımaktadır: "Marx'ın teorik çalışmalarında, her zaman yalnızca belirli bir toplumun ekonomik koşullarını yansıtmakla kalan hukuk, salt ikinci derecede, arka planda gözönüne alınır. Buna karşılık, ön planda, belirli dönemler için, belirli durumlara ve belirli mülk edinme biçimlerine özgü bulunan ... 'tarihsel haklılıklar', 'tarihsel meşruluklar' gözönünde tutulur. ... Emek ürünlerinin başkaları tarafından sahiplenilmesinin ve emeğin sömürülmesinin geçici bir süre için tarihsel meşruluğunu da kabul etmiş olur. Ne var ki Marx, aynı zamanda, bu tarihsel haklılığın günümüzde ortadan kalktığını kanıtlamakla kalmayıp, sömürünün şu veya bu biçimde süregelmesinin artık toplumsal gelişmeyi destekleyecek yerde bu gelişmeyi günbegün daha fazla köstekliediğini ve gitgide daha fazla çatışmalara sürüklediğini de kanıtlar" (Marx/ Engels, 1977:175).

Hukuksal dünya anlayışının yanlışlığı, siyasal mücadelede hukukun tamamen bir kenara atılmasını da gerektirmemektedir. Dünyanın hukuksal kavramlaştırılmasının yanlışlığına ilişkin sert eleştirilere karşın, Marksizm, siyasal mücadelede hukukun rolünü de tanımaktadır.

Engels ve Kautsky, yukarıda aktardığımız, "Hukukçular Sosyalizmi" başlıklı yazılarında, hukuksal dünya anlayışına ilişkin eleştirilerinden sonra, hukukun sınıfsal/ siyasal mücadeledeki önemini de vurgulamışlardır. "Bu sözlerimle sosyalistlerin belirli hukuki taleplerde bulunmaktan feragat edeceklerini ileri sürmek istemiyorum. Aktif bir sosyalist parti, bütün siyasal partiler gibi bu tip hukuki talepler var olmaksızın düşünülemez. Bir sınıfın ortak yararlarından çıkan talepler, ancak bu sınıfın siyasal iktidarı fethetmesi ve taleplerine yasalar kılığında genel bir

yürürlülük sağlaması sayesinde gerçekleştirilebilirler. Mücadele eden her sınıf programında taleplerini hukuki talepler kılığında formüle etmek zorundadır. [Ancak] temel olarak fiili ilişkiler alınır. Yoksa hiçbir sosyalist partinin aklına, programıyla yepyeni bir hukuk felsefesi yaratmak gelmez" (Marx/Engels, 1977:179).

SONUÇ

Hukuk alanı, Marx tarafından terk edildiği zamandan beri henüz Marksistlerin ilgisine mazhar olamamıştır. Sovyet Devrimi sonrası, Pasukanis'in hukuk genel teorisi çalışma girişiminin etkisi ise, bastırılmasındaki şiddetten olsa gerek, çok kısa ömürlü olmuştur. Hukuk düşüncesinin, varolan kapitalist hukukun temel kavram, ilke ve kategorilerinin, yorum yöntemlerinin, genel olarak metodolojisinin Marksist bir eleştirisi henüz gerçekleştirilmemiştir. Marksistlerin önünde duran böylesi bir görevin bir adım ötesine geçerek, yeni veya düzeltilmiş kavram, ilke, kategori ve metodoloji ile yeni bir hukuk inşa etmenin mümkün olup olamayacağı ayrı bir sorudur. Ancak devrim sonrası durumlar için anlamlı olabilecek bu soru, Pasukanis tarafından tartışılmış ve olumsuz yanıtlanmıştır.

Marksizm hukukla ancak eleştiri ilişkisi kurabilir. Marksizm ancak eleştirel bir işlev görecektir. Yeni bir hukuk yaratılamasa da yeni bir hukuksal inceleme metodolojisi geliştirmek mümkündür. Ancak burjuva hukuk sisteminin, Marksist yöntemle incelenmesinin, eleştirel hukuk yaklaşımı geliştirilmesinin önündeki en büyük engel, gerçekten zorlu olan bu uğraşın, tatminkâr somut uygulamalı sonuçlar üretme ihtimalinin zayıf olmasıdır. Hukuk uygulayıcıları için bu çok açıktır. Bu nedenle, Marksizm'le hukuk alanını buluşturma işi, teorisyenlerin ayrıcalık alanında kalma riskini taşımaktadır. Ayrıca, Marksist yaklaşımı

benimseyen az sayıdaki meslekten hukukçunun bu yaklaşımından, meslek alanlarına hiçbir ışık sızmaması da önemli bir tatminsizlik kaynağıdır (hukukçu marksistin, marksist hukukçu olamaması). Kanımca bu iki yönlü engeli aşacak; eleştirisinin somut uygulamalı sonuçları olmayan, köklü eleştirisine rağmen yine de eleştirdiği kavramların uygulanmasına katlanmak ve aracılık etmek zorunda olan hukukçunun, düşünsel tatminsizliğinin yaratacağı hayal kırıklığının önüne geçecek, enazından bunu tahammül edilebilir kılacak tek yol, bizzat eleştirinin de önemli bir devrimci pratik olduğunun unutulmamasıdır.

KAYNAKÇA

Engels, Friedrich (1886), *Ludwig Feuerbach and the end of Classical German Philosophy,* http://www.marxists.org/archive/marx/works/1886/ludwig-feuerbach/index.htm 8.7.2002.

Engels, Friedrich (1890), *Letter from Engels to Conrad Schmidt,* http://www.marxists.org/archive/marx/letters/engels/90_10_27.htm, 8.7.2002.

Engels, Friedrich (1990), *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni,* (Ankara: Sol Yayınları, 9. Baskı), (Çev. Kenan Somer).

Engels, Friedrich (1992), *Ludwig Feuerbach Klasik Alman Felsefesinin Sonu,* (Ankara: Sol Yayınları, 3. Baskı), (Çev. Sevim Belli).

Engels, Friedrich (1995), *Anti-Dühring, Bay Eugen Dühring Bilimi Altüst Ediyor,* (Ankara: Sol Yayınları, 3. Baskı), (Çev.).

Engels, Friedrich/KAUTSKY, Karl (1995), "Hukukçular Sosyalizmi (1887)", *Din Üzerine*, (Ankara: Sol Yayınları, 2.Baskı), (Çev. Kaya Güvenç).

Marx, Karl (1837), *Letter from Karl to his Father In Trier*, http://www.marxists.org/archive/marx/works/1837-pre/letters/37_11_10.htm, 8.7.2002.

Marx, Karl (1849), *The Trial of the Rhenish District Committee of Democrats*, http://www.marxists.org/archive/marx/works/1849/02/07.htm, 8.7.2002.

Marx, Karl (1851), *Le 18 brumaire de L. Bonaparte*, http://www.marxists.org/francais/marx/works/1851/12/brum.htm, 8.7.2002.

Marx, Karl (1865), *Lettre à J.-B. Schweitzer*, http://www.marxists.org/francais/marx/works/1865/01/km18650124.htm, 8.7.2002.

Marx, Karl (1875), *Gloses marginales au programme du Parti Ouvrier allemand*, http://www.marxists.org/francais/marx/works/1875/05/18750500.htm, 8.7.2002.

Marx, Karl (1976), *1844 Elyazmaları, Ekonomi Politik ve Felsefe*, (Ankara: Sol Yayınları), (Çev. Kenan Somer).

Marx, Karl (1986), *1844 Felsefe Yazıları*, (Ankara: V Yayınları), (Çev. Murat Belge).

Marx, Karl (1990), *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*, (Ankara: Sol Yayınları, 2. Baskı), (Çev. Sevim Belli).

Marx, Karl (1993), *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, (Ankara: Sol Yayınları), (Çev. Sevim Belli).

Marx, Karl (1997), *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, (Ankara: Sol Yayınları), (Çev. Kenan Somer).

Marx, Karl (1998), *Philosphie*, (Paris: Folio/Gallimard).

Marx. Karl/Engels, Friedrich (1977), *Devlet ve Hukuk Üzerine*, (Istanbul: May Yayınları), (Çev. der., Rona Serozan).

Marx, Karl/Engels, Friedrich (1992), *Alman İdeolojisi,* (Ankara: Sol Yayınları, 3. Baskı), (Çev. Sevim Belli).

Marx, Karl/Engels, Friedrich (1995), *Seçme Yazışmalar I (1844-1869),* (Ankara: Sol Yayınları), (Çev. Yurdakul Fincancı).

Marx, Karl/Engels, Friedrich (1996), *Seçme Yazışmalar II (1870-1895),* (Ankara: Sol Yayınları), (Çev. Yurdakul Fincancı).

Pasukanis, E. (1970), *La théorie général du droit et le Marxisme*, (Paris: EDI).

STMA I, *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi (I)*, (İletişim Yayınları).

Stoyanovic, K., (1965), *Marxisme et Droit*, (Paris: LGDJ).

The Marxist-Leninist Research Bureau, *Marxism and Law* (The Struggle Over Jurisprudence in the Soviet Union), http//website.lineone.net/~comleague/intercom/law.html, 8.2.2002.

Marksizm ve Din

*Ayhan Yalçınkaya**

Her düzeyde ve çeşitli biçimlerde gösterilen ilgiden de belli olduğu üzere, din sorunu hemen herkesin ilgisini çeken sorunların başında geliyor. Bunun elbette sosyo-politik nedenleri bir çırpıda sayılabilir. Ancak, aynı nedenlerle, farklı bir biçimde ilişkilendirilebilecek olan bir diğer alan daha var; o da bizzat kişinin kendisiyle ilişki kurma biçimlerinin sorunlu bir alan haline gelmesi. Ya da daha açık bir ifadeyle söylemeyi denersek, bizzat kişinin kendi yaşamını nasıl anlamlandıracağı, nasıl kuracağı, kendi yaşamını diğer kişilerin yaşamlarından nasıl ayrıştıracağı ya da tersine, onların yaşamlarıyla nasıl ilişkilendireceği ya da uyumlandıracağı ve hatta giderek insani yaşamın canlı ya da cansız doğanın "yaşamı"ndan nasıl ayrıştırılarak onlarla bütünleştirilebileceği gibi, birden fazla soru işareti içeren bir sorunsalın kavşak noktasında duruyor din sorunu. Dolayısıyla gerçekte ortada din sorunu diye bir sorun yok, bir

* Yrd. Doç. Dr. AÜ SBF Kamu Yönetimi Bölümü.

yanıyla, eğer sorunu çok politik olarak ve dar anlamda kavramıyorsak. Ortada olan sorun ve bu sorunla ilişkili olarak gösterilen ilginin yoğunluğu dinle ilgili değil, inançla ilgili. Din, bunun bir biçiminden öteye geçmiyor ya da dine karşı verilecek mücadelenin başında da belki bu geliyor; ona inanç tarihi içindeki yerini ve sınırlarını anımsatmak!

Burada özel olarak din sorunu üzerinde durmaktan çok, Marksizm ile din sorunu (bu kez özellikle din diyorum, inanç değil) arasında kurulan ilişkilere, özellikle Marx'ın ünlü bir sözü üzerinden bakmayı deneyeceğim. Din sorunu ne kadar ilgi çekiyorsa, en az onun kadar ilgi çeken bir diğer alan da elbette ve hâlâ, umalım ki uzun yıllar boyunca da böyle devam eder, Marksizm alanı. Bu ikisinin de içinde geçtiği herhangi bir tür konuşma, bir yazı, aslında baştan büyük bir riski üstlenmiş oluyor. Çünkü iki büyük tematik alanı birleştirmek demek, daha baştan büyük beklentiler yaratmaya aday ve her büyük beklenti, yerine değinde büyük bir düş kırıklığını da taşır. Ne kadar yükselirsek o kadar sert bir düşüş yaşamaz mıyız? Bu yüzden hemen bir uyarıda bulunmak istiyorum: Tabii ki karşınızda bir din ya da Marksizm uzmanı olarak bulunmuyorum, sadece kendi perspektifim ışığında, özellikle Marksizm'in dine bakışına ilişkin kimi şeyler söylemeyi ve becerebilirsem, kimi noktalarda bir parça haddimi aşmayı deneyeceğim. Zaten böyle bir olanağın, "had aşma" olanağının varolduğunu düşünmeseydim, böyle netameli bir konu üstünde durmayı da kabul etmezdim.

Haddimi aşmayı deneyeceğim; ama böyle bir konuda had nasıl aşılır, doğrusu çok da emin değilim. Fakat öncelikle gene, hemen çoğu yerde yaptığım üzere, biraz "provokasyon" ortamı yaratmak için, bizden, Siyasal Bilgiler Fakültesi'nden bir ismin soruna nasıl yaklaştığından örnekler vererek başlayacağım.

Örneğin Alpaslan Işıklı'nın *Kemalizm, Sosyalizm ve Din* adlı popüler kitabında, buna ilişkin bir yaklaşım var. Sadece Alpaslan Işıklı değil; Marksizm, sosyalizm, komünizm ve benzeri terimler ile din arasında ilişki kurmaya çalışan bütün araştırmacıların ya da yayınların ortak olarak üzerinde durduğu ana temaların başında, Marx'ın 26 yaşında yazdığı bir pasaj gelir ve bu pasajın da özellikle tek bir cümlesi, "Din halkın afyonudur" cümlesinin nasıl anlamlandırılacağı sorunu, din-Marksizm ilişkisinde neredeyse başlı başına merkezi tema konumundadır.

Bu temanın nasıl anlamlandırıldığına bakıldığında, gerçekte kişilerin Marksizm'e ya da sosyalizme nasıl yaklaştığına ilişkin önemli ipuçları da ortaya çıkmaktadır. Bu temaya ilişkin yaklaşımları bir kaç grup içinde toparlamak sanıyorum mümkün görünüyor. Ancak bu grupların en temel yaklaşım biçimlerini bir tümceyle özetlemeden önce, hemen hepsinin aslında bir şaşkınlığı yansıttığını söylemek mümkün gözüküyor. Hemen herkes temayı her nasıl, hangi cepheden, hangi bakış açısından yorumlarsa yorumlasın, gördüğüm kadarıyla, her biri ayrı bir grup oluşturan eğilimlerin ilk tepkisi şu oluyor: "Marx, bu sözü söylemiş olamaz." İkinci tepki, "Marx bu sözü söylemiştir; ama şu ya da bu nedenle, koşullar değiştiği için, söz geçersizdir" Üçüncü tepki, "Marx bu sözü söylemiştir; fakat bağlamının şöyle olması gerekir." Farkedileceği gibi, aslında bir dördüncü grup daha var ve bu üç tepki grubu da kendini bu gizli dördüncü gruba karşı konumlandırıyor. O grubun yaklaşımı, aynı zamanda benim de yaklaşımım: Dine karşı mücadele sosyalizm için mücadeledir!

Temayı değerlendiren her kişi ya da grup bir anlamda kendini adeta Marx'ın yerine koyarak ve alttan alta işleyen, "Her ne kadar bu söz 26 yaşında söylenmişse de acaba bu adam, Marx, diyelim 56 yaşına geldiğinde niye düzeltmedi, bu sözü tenzih etmedi, onda mı bir gariplik var,

bende mi?" sorusunu hiç aklına getirmeden, biraz şaşkınlıkla bu meseleyi çözmeyi, anlamlandırmayı dener.

İşte bu anlamlandırma çabalarından birini, bizden bir isim, saygın bir isim, Alpaslan Işıklı'nın, adı geçen kitabında görmekteyiz. Alpaslan Işıklı'nın yaklaşımı, öncelikle demin sözünü ettiğim o genel şaşkınlığı yansıtmaktadır; "Marx bu sözü nasıl söylemiş olabilir? Tamam söylemiş, anladık, onu inkâr edemiyoruz da, bu sözün edilmesi nasıl bir politik sonuca yol açıyor?" Işıklı'ya göre,"Otomatik olarak" şuna yol açmıştır: "Nedir yol açtığı şey; dine karşı mücadele, bu sözden ötürü sosyalizm için mücadele sanılmıştır." Özellikle bu, hele hele de bir devletin -Sovyetler Birliği kastediliyor- resmi politikası haline getirilince, ister istemez tam tersi bir etki uyandırılmış ve sosyalist Doğu Bloku ülkelerinde yasaklanan her şey gibi, din de önemli bir patlama yaratmıştır. Oysa Marx, "Din halkın afyonudur" sözünü söylediğinde, "hiçbir zaman sosyalizm için mücadelenin dine karşı mücadele olduğunu söylememiştir, böyle bir şey olamaz."

Kendi bakış açıma ilişkin olarak, baştan bir ipucu verdim: Sosyalizm için mücadele, evet, dine karşı mücadeledir, Marx tam da bunu söylemiştir. Sözü hiç çarpıtmaya, hiç tevil etmeye gerek yok, buna biraz sonra gireceğim.

Işıklı, daha sonra özellikle Garaudy ve benzer Fransız referansları kullanarak bu sözü tevil etmeye (yorumsamaya) çalışır; "Marx bu sözü söylemiştir; çünkü 19. Yüzyılda, onun yaşadığı dönemde Katolik Kilisesi özellikle, dönemin egemen sınıflarıyla iç içe geçmişti ve Katolik Kilisesi kurumsal düzeyde bizatihi Avrupa'da geçerli kutsal ittifakın en önemli bileşenlerinden biriydi. Dolayısıyla bu sözü ettiğinde de, Hıristiyanlık ya da adı her ne olursa olsun, özel olarak bir din hedef değildir, o dinin kurumsallaşmış biçimleri hedeftir. Bu açıdan Hıristiyanlıkla Hıristiyanlığın kurumsallaşmış biçimi olan çeşitli kiliseleri birbirinden

ayırmak gerekir, sözün hedefi kiliselerdir, kiliseler halkın afyonudur diyordu."

Bir başkası, benim de değer verdiğim, Latin kökenli bir Fransız olan Löwy, yine Işıklı tarafından referans olarak kullanılmaktadır. Burada da doğrudan doğruya Marx'ın erken dönem yazılarının söz konusu olduğu gerçeğine atıf yapılmakta ve "bu sözü Marx yazdığında henüz 26 yaşındaydı" argümanına yer verilmektedir. Löwy'nin asıl söylediği şey şu: Bu söz, Marx'ın "henüz Yeni Hegelci olduğu dönemin izini taşımaktadır, doğrudan doğruya yabancılaşma kavramıyla ilişkilidir, yani Marksist değildir." Yani "bu söz, bu anlamda Marksist literatürün organik bileşeni değildir" demeye getiriyor bir yanıyla. Löwy bunu tam böyle söylemiyor, ama Işıklı tam bu yönde yorumlamaya çalışıyor; yoksa Löwy'nin metninden bu yorumu çıkarmak için biraz zorlama gerekiyor.

Yine bir başka referans kaynağı olarak *Montly Review* gösteriliyor ve şöyle deniliyor: "Marx'ın ve Marksizm'in dinin ölümcül düşmanı olduğu tezi, tümüyle Marksizm'in düşmanları tarafından özel olarak uydurulmuş bir tezdir. Hiç böyle bir şey yok, Marx'ın din karşısındaki tutumu ya da tavrı, hiçbir biçimde özellikle dine karşı, dine düşman değildir; tersine, Marx 'Din halkın afyonudur' dediğinde dini olumluyordu." Niçin bir olumlama olarak algılanıyor; çünkü nasıl afyon, kanserli hastanın acılarını dindiriyorsa, bu dünyada çaresizlikle, umarsızlıkla baş başa kalmış insanlığın acılarını dindiriyordu din. Bu açıdan Marx, dinin son derece önemli bir rolü olduğunu vurgulamak istemiştir. Dolayısıyla 'Din halkın afyonudur' sözünden din ve Marksizm düşmanlığı türetmek, abesle iştigaldir, böyle bir düşmanlık yoktur, söz yanlış yorumlanmıştır!

Biraz daha ilerlediğimizde, Alpaslan Işıklı'nın -ki bu argümanlar sırf Işıklı'ya özgü değil; O sadece yaygın eğilimi temsil eden ve kendisinin de katıldığı kimi görüşleri

derlemektedir- yaklaşımının en uç noktası, en fazlasından şuraya varır ve bunun da yaygın bir biçimde Marksizm'i bağladığı sanılıyor; -eminim içimizde hemen herkes, Marksizm'in din hakkında böyle düşündüğünü varsayıyor- "Marx ya da Marksizm, dinin her iki yönünü diyalektik olarak aynı anda kavramıştır. 'Din halkın afyonudur' sözü, bu diyalektiği sembolize etmekten başka bir söz değildir."

Nedir bu diyalektik; bu diyalektik şudur eninde sonunda: Birincisi, evet, halkın afyonudur; çünkü din, -isterseniz özel olarak Hıristiyanlığı kastedin- egemen sınıflarla ilişki içinde, egemen iktidarların ideolojik aracı pozisyonundadır ve her durumda ezenlere hizmet eder; afyonun olumsuz işlevi. Ancak öbür tarafta aynı din, aynı afyon, ezilenlere de hizmet etmektedir; hem onların acılarını dindirmek babında, hem de Marx'ın son derece edebi, çarpıcı bir üslupla dile getirdiği gibi, onların acılarını bizatihi dile getirme babında. Dolayısıyla din, hem egemenlere hem de ezilenlere hizmet edebilir bir araç pozisyonundadır; ama her durumda araç pozisyonundadır. Bu argüman, gerçekte Marx'ın gençlik dönemindeki o kabulünü başta veri sayar; yani dinsel duygu, dinsel tutum, nihayetinde dünyaya karşı yabancılaşmış, tepetaklak duran bir tutumun adıdır. Sadece bu tutumun kimlere nasıl hizmet ettiği üstünde bir argüman geliştirilmektedir.

Engels'in tutumu da özellikle Marksizm'in kavrayışı bakımından sıkça örnek olarak verilmektedir. Engels, özellikle 16-17. Yüzyıllarda Almanya'da karşımıza çıkan köylü ayaklanmalarını çözümlerken, Marx'tan çok daha ileri giderek, dinin gerçekten de devrimci bir özü olabileceği, pekâlâ da sadece ezilen sınıfların çıkarlarını ifade eden bir araç olmaktan uzak bir tutum takınabileceği, dolayısıyla da dinin her anlamda, her zaman, her yerde mutlak olarak olumsuz anlamıyla bir afyon gibi kabul edilemeyeceği gibi bir sonucu ulaştırabiliyor bizi ve bu anlamda Marx'a göre daha olumlu yaklaşıyor gibi görünüyor.

Fırtınanın koptuğu metinden kısa bir bölümü, hatırlatma babında, -bu tarzı pek sevmediğim halde- aktarmak istiyorum : "Dinsiz eleştirinin temeli şudur" diyor Marx; "İnsanı din yaratmaz, insan dini yaratır. Gerçekten din, henüz kendini bulamamış ya da kendini yeniden yitirmiş insanın benlik bilinci, kendi kendisinin ayırdına varmasıdır. Fakat insan, dünyanın dışında oturan soyut bir varlık değildir; insan, insanın dünyasıdır, devlettir, toplumdur. Bu devlet, bu toplum, dinin dünyaya bakışını üretir; çünkü bunların kendileri, tepetaklak bir dünyadır. Din, bu dünyanın genel kuramı, geniş kapsamlı özeti, yaygın mantığı, yüceltilişi, coşkusu, ahlakça onaylanması, görkemli bütünlüğü, avuntu sağlamaya ve haklı kılmaya yarayan evrensel temelidir, insanın özünün hayali gerçekleşmesidir; çünkü insanın henüz sahici bir gerçekliği yoktur. Böylelikle dine karşı savaşım, manevi kokusu din olan bu dünyaya karşı da dolaylı olarak savaşımdır."

Gerçekte Marx, bizzat kendi sözleriyle, bu savaşımın sonunda, dinin eleştirilmesinin, yerin eleştirilmesine, dünyanın eleştirilmesine, hukukun eleştirilmesine; teolojinin eleştirilmesinin ise, bizatihi siyasetin eleştirilmesine dönüşeceğini söylemektedir. Her ne kadar bir tür tepetaklak olma durumu, yabancılaşma, bir tür yanılsamadan söz ediyor olsa da öbür taraftan aynı Marx, dinsel acı çekmenin aslında gerçek acı çekmenin bir anlatımı ve aynı anda gerçek acı çekmeye karşı bir başkaldırı olduğunun da bilincindedir. Onun ifadesiyle "Din, baskı altındaki yaratığın iç geçirmesi, taş yürekli bir dünyanın duygusu ve ruhsuz koşulların ruhudur, din halkın afyonudur." İşte üzerinde durduğumuz ünlü cümle de burada yer alıyor.

Marx'tan sonra Engels, Marx'ın bence bu olumlu yaklaşımını devralıp Lenin'e aktarmıştır. Fakat Lenin'de durum biraz farklıdır, en azından ilk elde son derece farklı görünmektedir. Şöyle ki: Lenin, Marksistlerin sosyalizm

için mücadelesinde önemli bir hata yaptığını tespit etmektedir. Nedir o hata; "cahil, önyargılara ve batıl inançlara mahkûm edilmiş kitlelerin önüne Marksizm'in doğruları konulduğunda, bu kitlelerin kendiliğinden adeta hidayete ereceğini beklemek kadar saçma sapan bir şey olamaz" der Lenin, ama arkasından da öldürücü darbeyi vurur: "Onların önüne 19. yüzyılın ve hatta geriye giderek, 18. yüzyılın ateist propagandasının malzemelerini koymak gerekir." Böylece Lenin, doğrudan doğruya dine karşı savaşımı ön plana geçirir.

Fakat örneğin bunu tevil eden Alpaslan Işıklı, ister istemez tarihsel koşullara atıf yapmak zorunda kalır ve şöyle demeye getirir: "Lenin'e aldırmayın; çünkü Lenin, eninde sonunda Çarlık rejimi gibi iyiden iyiye bayağılaşmış bir rejimle kol kola girmiş Ortodoks Kilisesi'nin ne kadar vahşi uygulamalara aracı olduğunu görmüştü, bu yüzden dine karşı tepkisi bu kadar sertti." Işıklı'nın söylediği şey açıkça budur ve onu hemen paranteze alır.

Peki bu durumda Marx'ın gerçekte dine nasıl yaklaştığını ya da daha genelleştirerek Marksizm'in yaklaşımını anlamak için, öncelikle tutulması gereken yol ne, hangi halkayı, nereden ve nasıl yakalamamız gerekiyor? Ben ilk çıkışı burada yapacağım ve İslamiyet'in dine yaklaşımıyla Marx'ın dini kavrayış biçiminin tıpatıp aynı olduğunu söyleyeceğim. İkincisi, şimdi anlatacağım bir serüvenden sonra, bunun üstüne başka bir argüman daha koyacağım. O serüveni de öncelikle özetleyeyim: Marksizmin dine eleştirisini, dinle ilişkisini eğer yabancılaşma, yanlış bilinçlilik, bizatihi kendisi tepetaklak olan bir dünyanın ürettiği tepetaklak bir görüntü, bir resim olarak değerlendirirsek ve dine karşı Marxist eleştiriyi buradan türetirsek, karşımıza şöyle bir anlamlandırma sorunu çıkacaktır; örneğin şu pasaj nasıl değerlendirilecektir: "X dini, güçlünün hâkimiyetini haklı çıkaran bir ideoloji olarak kullanılmış ve kulla-

nılmaktadır. X dini, X coğrafyasında mevcut sistem için işlevsel bir din olmuştur; dinsel törenler ve çalışma, halkın hoşnutsuzluğunu mevcut dünyanın ötesine, bu dünyadan tamamen koparak yönlendirmeye katkıda bulunmuştur. Böylece X dini, halkın bu haksız ve baskıcı düzene karşı protestosunu engellemiştir."

Bu argüman, çoğunuza çok tanıdık, çok solcu gelebilir, hele Marksizm'e atfedilen o geleneksel-Stalinist yaklaşımı düşündüğümüzde, adeta bir Marksist konuşuyor diye düşünebiliriz belki. Hayır, bunları bir papaz söylüyor ve söz konusu din Hıristiyanlık, söz konusu coğrafya Latin Amerika: "Öyleyse ne yapılmalıdır; Hıristiyanlık saf özüne, İsa'nın ve Havarilerinin dönemine geri döndürülmeli; oradaki adalet, eşitlik, özgürlük anlayışı canlandırılmalı(dır)." O zaman bizimle, eğer bir Marksist isek, bu Hıristiyan papazın arasındaki fark ne, aynı sonuca ulaştıysak, dine aynı şekilde yaklaşıyorsak? Bu, çok daha tutarlı, çok daha namuslu bir yaklaşım, hiç değilse referans verdiği bir temeli var, kendi içinde bir temeli var, "böyle bir örnek model var benim önümde" diyor. O halde bu eleştiriyi veri sayıp, şu soruyu da sorabiliriz: Neden bütün dinlerin ilk kökenleri, peygamberlik dönemleri, hep saf, eşitlikçi, adil vs. sayılır? Görebildiğim kadarıyla bunun kaynaklarda tek bir gerekçesi vardır nedense: "Önce kadınlar, önce çocuklar, önce köleler, önce ezilenler bu dine katıldığı için eşitlikçidir bunlar" denir. Acaba? Ben, hiçbir yerde öncelikle ezilenlerin bir dine mensup olduğunu görmedim. İbni Haldun diyor ki, "Halk, yönetimin dinindendir; padişahın dini neyse, onun dini de odur." O halde bu argümanı da sarsmak gerekiyor; ama nasıl sarsacağız? Bunun için öncelikle Marx'a yakıştırılan ve Marksizm'e yakıştırılan, dinin bir tür yabancılaşmış bilinç olduğu argümanından kurtulmamız gerekiyor.

Özet bir cümleyle söylersek, Marksizm ve din ilişkisi şöyle kurulmaktadır: "Din, var olanın tepetaklak bir resmidir." Bu kadar. Fakat buna daha sonra, özellikle 20. yüzyılda Ernest Bloch çok önemli bir katkı yapacak ve şunu söyleyecektir: "Din, sadece var olanın bir resmi değil; din, içinde barındırdığı yaratıcı önceleme (anticipation) özelliği nedeniyle, henüz var olmayanın hayali resmini, nesnede gizli olan potansiyelleri içinde taşır. Dolayısıyla biz, sadece onda yabancılaşmış bir bilinç değil, gerçekte gerçekleşmeyi bekleyen bir idealin çekirdeklerini de görürüz. Din, bu açıdan çok önemlidir." Bloch, Marksizm ile din arasında buradan bir bağlantı kurmaya çalışır. Bu, zaten kurulmuş en son bağlantı ve en radikal bağlantıdır.

Fakat şimdi "Marx, dini Müslümanca düşünüyor" iddiamdan sonra, ikinci iddiamı ortaya atıyorum. Marx ne demişti; "Din, var olanın tepetaklak resmidir." Onun üstüne yükselen Bloch, "Din, henüz var olmayanın, hayali olanın resmidir" diyordu. Ben ise şunu diyorum, Bloch'un da üstüne çıkarak: Din, var olmuş olanın yeniden var olacağının resmidir ve bu argümanın daha Marksist, en azından daha tarihsel olduğunu düşünüyorum ve bunun için de tek bir referansım var belki, Campenalla'nın ölümsüz şiirinin, benim hep kullanmayı sevdiğim o iki dizesi: "Eğer mutlu bir çağ olduysa eskiden, neden yeniden olmasın/ Her şey dönüp gelmiyor mu eski yerine."

Din, bize tam da bunu söylüyor, var olmuş olanın yeniden olacağını haber veriyor, bu açıdan, bu anlamda dini önemsiyorum.

Şimdi başa dönmeliyiz: Din, Marksizm ve Müslümanlık. Fakat bu ilişkiyi ele almak için en başta hep atlanan, oysa sorulması ve yanıtlanması gereken bir soru var. Benim gördüğüm kadarıyla hiçbir yazarın yanıtlamaya yanaşmadığı soru -örneğin Lövy bile bunu yanıtlamaya pek yanaşmıyor- oysa Marx tam da bunun için uğraşıyor, şu: Din

nedir, dinden neyi anlıyorsunuz siz? Şu ya da bu özelliği değil, şunu bir tanımlayın, kavramsal olarak tanımlayın, din dediğimiz şey neye karşılık geliyor? Din dediğimiz şey, klasik Ortodoks, Katolik Hıristiyanlığı kapsıyor, güzel; Münzer'i de kapsıyor, Anabaptistleri de kapsıyor, Kalvinistleri de kapsıyor, Müslümanları da kapsıyor, Alevileri de kapsıyor, Yezitleri de kapsıyor Yezidileri de, Süryanileri de... Bu nice bir tanım; bu kadar çok şeyi birden kapsayan bir tanım, işlevsel olabilir mi, her şeyi ve herkesi kapsıyor. O halde öncelikle dinden anlaşılması gerekeni, doğru dürüst sınırlandırmak gerekiyor. Böylece, Marx'ın dinden ne anladığını ve "Marksizm"e, o gencecik halinde, bu anlamda ne kadar büyük bir katkıda bulunduğunu görebiliriz belki.

Din, genel olarak bakıldığında, sosyolojik içerikli bütün sözlüklerde üç aşağı beş yukarı -sözcük anlamı da göz önünde tutularak- yol, hukuk, hesap günü, yaşam biçimi olarak tanımlanır. Dinin tanımı da, yaygın olarak "inanç sisteminde kutsala, metafizik değerlere veya Tanrı fikrine yer veren ve insanlara bir yaşam biçimi öngören sistemdir" biçiminde sunulur. Görüldüğü gibi, burada bütün o yabancılaşma, yanlış bilinç ve benzeri düşüncelere uygun bir zemin var.

Müslümanlığın dinden ne anladığına bakalım, orada da aynı zemin var mı? Kur'an'da din şöyle tanımlanıyor: "Kanun, hüküm, hesap günü yeri." Fakat asli olarak "insanın tercih ettiği yaşam biçimi, doğrudan doğruya hayat tarzı, dinin ta kendisidir." Bakın, hiçbir metafizik atıf yok, din düpedüz İslamiyet tarafından bu dünyaya ilişkin tanımlanmıştır ve Marx şunu söylemiyor muydu bize önünde sonunda, "Din bu dünyaya ilişkindir, bu dünya tarafından üretilir. Tepetaklak oluşu, onun öte dünyadan üretildiği anlamına gelmez, bu dünyanın tepetaklıklığından kaynaklanır." Ve Marx'ın söylediği, Mete Tunçay'ın

yorumuyla söylersek şuydu: "Din, eninde sonunda bir dildir ve bu dünyayı söyler doğrudan doğruya."

Kuran'ın öngördüğü din anlayışına bakıldığında, neler içerilidir bu yaklaşımda? Birincisi, "din, insanın zihinsel fonksiyonlarını, yani bizatihi bu dünyaya ilişkin inanç ve düşüncelerini; ikincisi, bu dünya içindeki tavır ve davranışlarını, yani ibadetlerini; üçüncüsü, bu dünyaya ilişkin toplumsal yapının nasıl örgütlenmesi gerektiğini, yani cemaati" belirleyen bir sistemdir.

Hıristiyanlıkta, ne kadar tartışmalı bir alan olursa olsun, öte dünya-bu dünya ayrımına uygun ideolojik bir zeminin izleri olduğunu kolaylıkla söyleyebiliriz; İslam dininde ise buna uygun bir zeminin olmadığı kesin. İslam, tümüyle bu dünyaya ilişkindir ve Marx da dinin tam da bu olduğunu, bu dünyaya ilişkin bir şey olduğunu söylüyor. Fakat hemen arkasından, şunu da ekliyor Marx: "Din bu dünyaya ilişkin ise, bu durumda gerçekte bu dünyaya karşı verilecek her mücadele, dine karşı da verilen bir mücadeledir." Bunun tersi de doğrudur, farklı terimlerle söylenmiş haliyle: "Dine karşı verilen her mücadele, bu dünya için verilen bir mücadeledir." Dine karşı verilen mücadele, dini ya da dinsel kesimleri doğrudan mücadele edilecek hedefler olarak seçmek, belirli tarihsel-sosyolojik koşullar altında politik olarak yanlış olabilir, o ayrı; ama Marx'ın ya da Marksizm'in gerçekte dini karşısına almadığı gibi yorumlara ya da tevillere ihtiyaç yok, açıkça bunun karşısındadır. Bunun rolünü, işlevini, bunun devrimci bir işlev üstlendiğini tespit etmekte, hakkını vermektedir, tamam; ama öbür taraftan da, hiçbir gücün hiçbir şekilde söküp atamayacağı şekilde bu dünyanın ürettiği bir şey olduğunun altını çizmektedir.

Yapılması gereken, eğer din yanlış bilinçlilik olarak kabul ediliyorsa, politik olarak yanlış bilinçliliği ortadan kaldırmaya çalışmak ya da onun yerine bir başka yanlış bilinç-

liliği geçirmek değildir. Hatta Marx, bizzat kendi sözleriyle, bunun insanlığa eziyet olacağını söylüyor. Yapılması gereken, bu yanlış bilinçliliği üreten dünyaya karşı mücadele etmek ve onu değiştirmektir; ama bu ikisi kesinlikle birbirinden ayrılmaz. Bu dünyaya karşı mücadele etmek, aynı anda dine karşı mücadele etmektir ve buradan özellikle günümüz Latin Amerika'sında geçerli olan kurtuluşçu teolojilerin temelleri kolaylıkla üretilebilir. Çünkü nefse karşı mücadele teknikleri ve bunun ideolojileri, zaten Doğu kaynaklı -Hıristiyanlık dahil- her öğretinin kalbinde gömülüdür. Fakat unutulmamalı, nefse karşı mücadele, eşittir, bu dünyaya karşı mücadele; bu Müslümanlık için de geçerlidir, her ne kadar ilk günah mitosuna sahip olmasa da.

Müslümanlığın öngördüğü şey, ister ortodoks kanadını ister heterodoks kanadını düşünelim, hiç fark etmez, şudur: "Dünya, bir köpek leşinden başka bir şey değildir. Eğer sen ona el uzatırsan, diğer köpekler o leşi seninle paylaşmak için üstüne saldırır. Fakat el uzatmaz isen, sana kimse bulaşmaz." Buradan çıkan sonuç pasifizm mi, yoksa el uzatma tarzının değiştirilmesi gerektiği mi? Müslümanlık, hiçbir zaman insanları reformizme, miskinliğe çağırmıyor, aksine mücadeleye çağırıyor; bu dünyaya karşı, tarihe karşı mücadeleye. Görünen biçim, hakikatin mutlak biçimi değil, geçici biçimidir. Sizin yapmanız gereken şey, dünyayı kendinize doğru çekmektir, dünya tarafından çekilmek değil. Marx da bunu söylüyor, "dünyayı kendinize doğru çekin, dünyaya teslim olmayın" diyor; çünkü dünyaya teslim olmak, eşittir, dine teslim olmaktır. Bu yüzden belki din adı altında garabetlere tanık oluyoruz ya da bizatihi din bir garabete dönüşüyor; işte bu yüzden, Erbakan 199 kere hacca gidiyor. Dine teslim olduğundan değil, tam tersine, dünyaya teslim olduğundan; kızının düğünü bu yüzden şatafatlı otellerde yapılıyor, dünyaya teslim olduğundan ya da bizatihi din dünyaya teslim olmaya dönüştü-

günden, vs... İslamın öngördüğü dinin amacı nedir ki dini ortadan kaldırmaktan başka?

Dolayısıyla Marksizm'in dinle ilişkisinin eğer kurulması gerekiyorsa, bunun öncelikle din kavramının nasıl anlaşılması, nasıl kavranması gerektiği üzerine bir tartışma yürütüldükten sonra yapılmasının sağlıklı olacağını düşünüyorum.

Şimdi biraz geriye, şu yukarda vurgulu bir biçimde yazdığım "şey" sözcüğüne dönmek istiyorum: Dini her nasıl ele alırsanız alın, atlanmaması gereken en önemli terimlerden biri üretimdir. Burada üretimi dar anlamda ekonomik üretim olarak ele almıyorum elbette. İnsanın dünyası olarak, kendini ve diğerlerini üretmesi ve yeniden üretmesi. Din tam da bu üretim süreci içinde rol oynar. Üstelik oynadığı rol değişkendir: Üretimin nesnesi de olabilir, aracı da, öznesi de, sonucu da, kışkırtıcısı da, engelleyicisi de...Bunu içinde bulunulan üretim tarzı belirleyecektir. Hayat, herkese belirli bir rol biçtiği gibi dine de belirli roller biçer. Bu anlamda dinin anlamı, tanımı, dine yaklaşım tarzımız hayatın ona biçtiği rolü anlamaksızın ele alınamaz. Bu da bizi, Marx'tan önce bir başka isme, örneğin İbn Haldun'a kadar götürmelidir! Ama elbette konumuz o değil şimdi. Buna karşın bu uyarıyı yapmak zorunda kaldım. Çünkü, örneğin Işıklı gibi isimler, bir yandan alttan alta dine mutlak anlam ve roller atfederek, onu belirli bir tarihsel anlam ve içerikle doldurup olumlamaya ve bu olumlama üzerinden de dini ideolojik bir araç olarak yedekte tutmaya çalışırlarken, diğer yandan bu aracı ve anlamlandırmayı kullanarak, aynı aracı kullanmaya kalkan başkalarını öteki olarak kodlamak gibi bir yaklaşımı bünyelerinde taşımaktadırlar. Bu aslında anlaşılabilir bir şeydir. Çünkü Kemalizm gibi ideolojilerin nihayetinde dine gereksinimi vardır ama Marksizm'in, hayır! Aynı şey, yolu tersinden, din içinden kat etmeye çalışanlar için de geçerlidir. Her kurtu-

luşçu din yorumu yürüdüğü yolun kendisini Marksizm'e götürdüğünü nihayetinde görür, ama Marksizm kimseyi herhangi bir dine götürmez! Buradan Marksizm'in kesinlikle dinsiz ve dine düşman olduğu sonucunu çıkarsayabiliriz. Ama bir noktaya daha yeniden döneceğim.

Marksizm dine düşman ve dinsizdir, ama inançsız değildir. İşte İbn Haldun burada önem kazanıyor bir kez daha. Din, belirli bir inanç biçimi olarak, inanç ile hayat arasındaki bağın koptuğu, bütünselliğin yitirildiği, geleneksel eşitsizliklerin doğum anında biçimlenmeye başlamış ve doğum süreci içinde kendisi de yeniden yeniden dönüşerek karşımıza çıkmıştır. Marksizm'in karşı olduğu bu anlamda özel olarak din değildir. Savunduğu şey, bütünselliğin yeniden üretilmesidir ve varlığını bütünselliğe değil, parçalanmaya ve eşitsizliğe, farklılık, çeşitlilik ve zenginliğe değil, hegemonyaya borçlu olan dine bu yüzden karşıdır. Eğer herhangi bir dinsel anlayış, kendi doğum anını, giderek varlığını borçlu olduğu şeyi, yani kendini yadsıyorsa, Marksizm'in onunla herhangi bir sorunu olamaz. İşte din olarak İslam'ın buna uygun bir zemini bünyesinde barındırdığını düşünüyorum.

Bu tartışmaya burada çok girmeden, bir kez daha geriye dönmek istiyorum: Kendi argümanıma; din, var olmuş olanın yeniden var olacağının resmidir yolundaki kabulüme. Bloch, "henüz var olmayanın hayali alanın resmidir din" derken, gerçekte bir bataklığı sisteminin içine oturtuyor. Henüz var olmayanın teorisini yapamazsınız; tasarlayabilirsiniz belki, ütopyasını yapabilirsiniz, ama teorisini yapamazsınız, burada tarih bilimi işlemez, olsa olsa Marx'ın pek de sıcak bakmadığı spekülatif felsefe işler. Felsefenin ise bu anlamdaki işlevi, Marx'tan sonra komiktir. Marx, bu anlamda ciddi bir kırılmaya neden olmuştur felsefede. Bloch'un çizgisini izlemek, Platon'un İdeal Devlet'ini yeniden üretmekten başka bir işe yaramaz.

Oysa benim argümanımda, var olmuş olanın var olmuş olduğunu tarih gösterebilir, tarih bunun için vardır; ve Marksizm, ekonomi biliminden önce tarih bilimidir diye düşünüyorum. Tarih bunun için vardır ve bunu kullanarak farklı açılımlar sağlanabilir kanısındayım. Buradan politik sonuçlar üretilebilir elbette, ama bunu yapmak yerine ben bir parça akademik sonuçlar üretmeyi tercih ediyorum. Ne gibi? Tekrar edeyim: Din, var olmuş olanın var olacağının resmidir ve ek bir cümle olarak şunu söyleyeyim: Dolayısıyla dini, din ve Marksizm ilişkisini, hatta genel olarak Marksizm'i anlayabilmek için bence artık yapılması gereken şey, Marx'ın da yapmak istediği, ama ömrünün yetmediği bir şey olmalı. Biz, antropolojiye doğru kaymalıyız, Marksizm'in gelişme alanı antropolojik sahalarda yer alıyor doğrudan doğruya. Yani politik kısmını tabii ki önemsiyorum, ama örneğin Marksist felsefe dedin mi, bana biraz komik geliyor artık, Marksist antropoloji çok daha önemli. Marksist iktisat dedin mi, biraz komik geliyor bir yanıyla, iktisatçılar kusura bakmasın; ama Marksist antropolojiye doğru gitmek gerektiğini, böylece Marksist antropolojinin bize var olmuş olanın nasıl var olduğuna ilişkin resimleri net bir biçimde gösterebileceğini düşünüyorum.

Toparlamak babından, burada genel bir değerlendirme yapmam ya da bir takım sonuçlar çıkarmam istenirse, sanıyorum, genel olarak söyleyebileceğim şey dine belirli bir bağlamda olumlu bir yaklaşımım olduğudur. Ama Marx'ı hiç unutmadan: Dünyayı çürüten şey, din değil; dünya çürük, bu yüzden dinler bu çürük görüntüyü yansıtıyor, bu çürümeyi dinler de içinde taşıyor. Ama bu onlarda devrimci bir içeriğin bulunduğunu, bunun bizim mirasımız olduğu gerçeğine gözlerimizi kapatmamamızı gerektiriyor. Yeniden Engels'i anımsamalıyız, Münzer babında; "Köylü ayaklanmalarında ortaya atılan program, 19. yüzyı-

la kadar eşi olmayan nitelikte devrimci bir programdır." Ancak, eğer tarih bilincimiz, özellikle din üstüne bilincimiz İslamiyet'in ilk dönemiyle sınırlıysa ve insanlığın tarihini Muhammed'le başlatıyorsak, benim atfettiğim devrimciliğin bununla temellendirilemeyeceğini söylemeliyim. Hiçbir peygamberin başlangıçta solcu olduğunu düşünmek gibi bir eğilimim yok ve hiç de olmadı! Peygamberliğin kendisi bile o bütünselliğin parçalanma seviyesini göstermekten öte gitmez! Benim referansım daha eskilere gidiyor. İlkel kökenlerimizi, yabanıl dönemlerimizi düşünüyorum, daha yabanıl dönemlerimizi; yani din dediğimiz şeyin din olarak ortaya çıkmasına daha belki binyılların olduğu dönemleri düşünüyorum ben. Ancak madem ki bütünsellik bir kez bozulmuştur ve din de tam bu bozulmanın hem ürünü, hem mirasçısıdır, o halde dinin üstünden atlamak gibi bir lüksümüz yok, ne de onu tümden inkâr etmek gibi.

Sosyolojik, politik soyutlamalardan öte, belki de çok net bir nokta vuruşu yapmak gerek: Doğrudan doğruya devletin belirişiyle din arasındaki ilişkiyi ve inanç tarihinin devletin bu belirişiyle nasıl karşılıklı şekillendiğini araştırmalıyız. Devletin sopasının altından geçen her din, zorunlu olarak köle ahlakına sahip bir din haline gelir; İslam da bundan nasibini almıştır. Muhammed, devlete giden yolu döşerken gerçekte kendi mezarını kazmıştır. Göçebe bedevi topluluklardan bir Arap devleti çıkarmaya kalkmak demek, kurmaya, cihan hâkimi ilan etmeye çalıştığı dinin temellerini oymak demektir; çünkü devlet, tarihin tüm dönemleri boyunca dini kendisine uydurmuştur. Bu anlamda din ile devletin karşılıklı tarihsel ilişkilerini kavramadan, inanç tarihine bulaşmadan, ki bu da bizi antropolojiye götürecektir, dini anlamamız olanaksız gibi görünüyor bana.

Belki akla gelebilecek diğer bir soru, dine, hem de Marx üzerinden bir olumluluk atfedilince, ister istemez Marksizm'i de bir dine dönüştürüp dönüştürmediğimdir. Bu soruyu şöyle yanıtlamam mümkün görünüyor: Din eğer, belirli bir üretim tarzından kaynaklanan bir bütünsellik ve kutsallığın adıysa, kutsallık dediğimiz şey yaşamın yeniden üretilme süreciyle koparılamaz bir biçimde ilişkiliyse, kutsallığın üretilmesi bütünselliğin üretilmesiyse ve eğer Marksizm de aynı şekilde bu kutsallık fikrini yeniden ve çok daha gelişkin biçimleriyle gelecekte yaşamayı vaat eden bir şeyse, o anlamda Marksizm'le sizin klasik olarak din adını verdiğiniz şeyler arasında kategorik bir ayrım ya da sadece Marksizm demeyelim, diğer ütopyacı ya da kurtuluşçu ideolojiler arasında bir ayrım kalmıyor. Yukarda şöyle demiştim; dinin amacı dini ortadan kaldırmaktır. Özellikle İslam'ın buna uygun bir zemini içerdiğini belirtmiştim. Peki, Marksizm'in amacı nedir? Sadece devleti ya da devletin kaynaklandığı toplumsal-tarihsel-politik eşitsizliği ortadan kaldırmak mı? Eğer bununla yetinirsek, tam da Marksizm'i sıradan bir dine indirgemiş olmaz mıyız? Marksizm'in en nihai amacını Marx kendisi söylüyor bize: "İnsan, bu vakte kadar insanüstü bir varlık aradığı göğün hayali gerçekliğinde yalnızca kendi benliğinin bir yansımasını bulmuştur. Onun içindir ki artık kendi sahici gerçekliğini aradığı ve aramak zorunda olduğu yerde, kendi görüntüsünden ibaret olanı, insan olmayanı bulmak istemeyecektir." Özetle Marksizm'in en nihai amacı, insanın bizatihi kendini yeniden inşasıdır, yeni insandır. Diğerleri, buna giden aşamalardan ibaret. Nihai amaç, insanın kendi etrafında dönen -yine Marx'ın metaforunu kullanırsak- bir güneş haline gelebilmesi.

Söylediklerime ilişkin bir problemli alan da, Marksizm ile özellikle İslam'ın dine bakışı arasındaki koşutluğun nasıl anlamlandırılması gerektiği olabilir. Burada özellikle

öte-dünyacılıkla ilişkili aşkınlık tartışmalarına dikkat etmek gereklidir. Eğer derdimiz, Marksizm'in tutumuyla dinlerin tutumu, örneğin Müslümanlık ya da herhangi bir dinsel tutum arasındaki temel farklılığı ortaya çıkarmaksa, metodolojik olarak bu düzeyde bir ayrıştırma öte dünyacılık-bu dünyacılık ayrıştırması yapmaya çalışmak, bence çıkmaz sokak ve buradan yola çıkılarak bir ayrıştırma kesinlikle yapılamaz; çünkü din öte dünyacı olmak zorunda değildir, aksine hep bu dünyacıdır. Ama aşkın olmak zorundadır denilirse, anımsatılmalı ki, aşkınlık bizatihi aşkın olmak zorunda değildir. Bütün Batıni öğretileri örneğin, nereye oturtacağız, oradaki aşkınlığı nerede tanımlayacağız? Bir cennette mi, bir tanrıda mı; hayır, yok böyle bir şey, ne cennet, ne cehennem. "Cehennemde ateş olmaz, nar yoktur, herkes ateşini kendi götürür" diyen bir zihniyet, doğrudan doğruya insanın kendisini merkeze oturan bir zihniyettir, bunu pekâlâ Marksist literatür içinde farklı bir dille de söyleyebilirdim. Ya nefs denilirse... nefs ile adlandırılan şey nefsten ibaret değil. Nefs sorunu bizatihi dünyayı kurma biçimlerimizin, dünyayla ilişki kurma biçimlerimizin tümünü içeriyor. Üzerinde durmayacağım ama, Mete Tunçay'ın Marx'ın ünlü sözünü yorumlamasını aktarmadan da edemeyeceğim: "Marx'ın tutumu, dünyayı ve bizatihi insanı merkeze oturtan bu tutumu, önünde sonunda bize şunu işaret eder: Din kişisel değil bir kere, tümüyle yersel, toplumsal. Dine karşı tutum takınmak, negatif ya da pozitif tutum, önünde sonunda dünyaya karşı tutum takınmanın değişik bir dille ifadesinden başka bir şey değil." Fakat Marx'ın bu pasajda özgün olan yanı, hiç tevil götürmeyecek olan yanı şu: Marx, her tür yaradancılığın önünü kesiyor; teizmin demiyorum, her tür yaradancılığın önünü kesiyor. "Yaradancılık, teizm diye bilinen şey, doğrudan doğruya tanrı ve dünya ilişkisini her nasıl kurarsa kursun, -'ki çok özgün bir biçimde kuruyor, keza gü-

nah, öbür dünya, cennet, cehennem, ibadet gibi şeyleri kesinlikle reddeder'- yine de Marx yaradancı değildir; çünkü başlangıçta önünde sonunda materyalist felsefe diye bir şey var, hiç inkâr edemeyeceğimiz, doğrudan maddeyi koyar, logosu değil. Aranacaksa, temel fark burada aranmalıdır."

Ve son söz: Ruhlarımızı dinin cenderesinden ya da tekelinden kurtarmak istiyorsak ya da kendimizi üretir ve yeniden üretirken dine mahkûm olmak istemiyorsak, maddenin maddeden ibaret olmadığını kabul ederek yola çıkmalıyız. Bu materyalizmin inkârı değildir. "Bu ne demek?" derseniz, en kaba haliyle maddenin bir ruhu var diyeceğim, ama komik kaçacak; fakat bunu söyleyeceğim: Maddenin bir ruhu var ve bu ruh, ne yazık ki öbür tarafta, metafizik alemde falan kendini göstermiyor, bu ruh bizatihi bizim maddeyle kurduğumuz, maddi olanla kurduğumuz ilişkide kendini gösteriyor. Ama kendini gösteriş biçimi bence tümüyle maddi olmakla birlikte, kaba anlamda maddi olarak karşımıza çıkmıyor. Bunun için belki aklın sınırlarını zorlamamız, iç sezilerimizi geliştirmemiz, duyargalarımızı son noktasına kadar açabilmemiz gerekiyor; ama ben yine de bunun maddi olduğunu düşünüyorum.

En başa dönersek, bu alanın son derece riskli olduğunu söylemiştim: Tarih ve sosyoloji ve özel olarak antropoloji beklentilerimizin tam tersi bir sonuç doğuracak veriler ortaya koyabilir ama ne gam: Burada Yılmaz Öner'in bir sözünü hatırlatmakla yetineceğim: "Dinler ve bütün ideolojiler, Marksizm dahil, ortak bir temaya sahiptirler: Risk alma temasına." Ben, risk almanın bu açıdan dindar bir tavır olduğu kadar, aynı zamanda Marksist bir tavır olduğunu düşünüyorum. Böyle bir risk olabilir, var, doğru; ama ben bu riski üstleniyorum.

Marx ve Demokrasi

*Alev Özkazanç**

GİRİŞ

Marx ve demokrasi konulu bu yazıya Marx'ın düşüncesinden söz etmenin taşıdığı bir takım zorluklara işaret ederek başlamak istiyorum. Bu zorluğu bir nebze olsun azaltabilmek için Marksizm terimini hiç araya sokmaksızın sadece Marx'dan söz etmeyi tercih ettim. Ancak bu sınırlama konuyu sadeleştirmeye yetmiyor, çünkü Marx'ın düşüncesi kendi başına bile oldukça ciddi bir karmaşıklık ve analiz güçlüğü sergiliyor.

Marksizm'in tarihini tartışma dışı tutmayı seçmiş olmakla birlikte, herhangi bir konuda Marx'ın düşüncesini anlamak için işe ilk olarak Marx ile Marksizm arasındaki ilişki meselesinden başlamak gerektiğini düşünüyorum. Bunun nedeni Marx'ın düşüncesini, aslında zorunlu olarak hep bir tür Marksizm yorumu içerisinden okuyor/anlıyor olmamız. Marx'ın yapıtlarının bazılarının, özellikle erken

* Yrd. Doç Dr. AÜ SBF Kamu Yönetimi Bölümü

dönem yazılarının, belirli bir tür 'Marksizm' yorumunun hâkim olmasından sonra yayımlanmış olduğunu ve Marx'ın belirli konulardaki görüşlerinin ne olduğuna dair 'klasik' yorumların o momentte yerleşmiş olduğunu biliyoruz. Öte yandan, Marx'ın düşüncesinin kendi içindeki seyrine ve barındırdığı bazı iç gerilimlere dair analizlerin ancak çok sonraları, üstelik belirli bir okuma/yorumu öne çıkaran farklı bir tarihsel momentte mümkün olabildiğini de biliyoruz. Bugün Marx'ın eserlerine ilişkin bir bilgi eksikliğimiz yok, ancak yorum farklılıkları çok daha derinleşerek devam ediyor. Hâlâ zorunlu olarak farklı ve çoğu zaman birbiriyle çatışan yorumlar içinde konumlanarak Marx'ı okuyoruz. Bu bence Marx'ın düşüncesinin aleyhine bir durum olarak değil tam tersine Marx'ın düşüncesinden ve Marksizm'in özgüllüğünden kaynaklanan zorunlu, doğal ve aslında verimli bir şey olarak görülmeli.[1]

Buradan yola çıkarak bu yazıdaki analizi üç aşamada ilerletmeye çalışacağım. Öncelikle Marx'ın düşüncesinin nasıl ele alınması gerektiğine ilişkin olarak bazı önemli gördüğüm noktalara işaret etmek istiyorum. Daha sonra Marx'ın demokrasi konusundaki düşüncelerine nasıl bir yöntemle bakmalıyız diye düşünmeyi sürdüreceğim. Son olarak bu analizin gösterdiği bazı teorik ve politik sonuçları tartışmaya açmaya çalışacağım.

---

1 Marx ile Marksizm arasındaki ayrımı Marksizm aleyhinde bir ayrım olarak görmüyorum. Marx'ı ondan sonraki bütün tarihsel sürecin bir şekilde bu orijinal kaynağa geri dönmeye çalıştığı ve bunu yapabildiği oranda başarılı olduğu mutlak bir başlangıç ve sonuç noktası olarak görmek, Marksist geleneğin zenginliğine haksızlık etmek olacaktır. Marx her zaman kendi özgül tarihsel bağlamından farklı bağlamlarda yorumlanmak zorunda kalmıştır ki bu politik okumaların bu geleneği çok daha devrimci ve yaratıcı kıldığı açıktır.

I.

Marx'ın düşüncesinin özgünlüğüne varmak için Marksizm'den başlamak gerektiğini söylemiştim. Marksizmlerin, yani farklı Marksizm yorumlarının varlığı keyfiyeti, bence Marx'ın düşüncesine ilişkin olarak çok önemli bir şeyi gösteriyor: Bu çoğulluk, 'doğru Marksizm'in ne olduğunu anlayamamaktan kaynaklanan kişisel, teorik ya da politik bir zaafa işaret etmekten çok, hem Marx'ın düşüncesinin hem de o düşüncenin içinde yer aldığı tarihsel bağlamın -bu ikisini hep bir arada ele almak zorundayız- ne kadar verimli, üretken ve yaratıcı olduğunun bir işareti olarak değerlendirilmelidir diye düşünüyorum. Fakat bu çoğulluk olgusu, Marx'ın herhangi bir konu hakkındaki görüşlerini anlamaya çalışırken ciddi sorunlar yaratıyor.

Bazı önemli yorum farklılıklarına ve analiz zorluklarına yol açan bu üretkenlik/yaratıcılık, nihai olarak Marx'ın yapıtının çok büyük bir iddia taşımasından kaynaklanıyor. Bu o kadar büyük bir iddia ki, bu üretkenlik/yaratıcılık, bir yandan farklı tarihsel bağlamlarda, Marx'ın düşüncesinin farklı yönlerinin öne çıkarılmasını mümkün kılan teorik-politik bir zenginlik olarak, bir yandan da kafa karıştırıcı bir şey olarak görülebiliyor. Marx'ın büyük iddiası şuydu: ilk olarak Engels'in ve sonra Plekhanov ve Lenin'in yorumuyla öne çıkarılan o bildik üçleme, yani İngiliz ekonomi politiği, Alman felsefesi ve Fransız devrimci hareketi arasındaki bir tarihsel senteze ulaşma iddiası. Bu o kadar büyük bir iddia ki, içinde felsefe ile bilim; insanlık ile proletarya; devrim ile demokrasi; ütopya ile anti-ütopya biraraya getirilmeye çalışılıyor. Bu nedenle bu büyük iddia, farklı aktörlerin kendi tarihsel bağlamı ya da ideolojik, politik konumlanmaları içinden alıp yorumlamalarına açık olan karmaşık ve çok zengin bir şey. Bunun üzerinden giderek Marx'ın düşüncesinde aslında bununla bağlantılı ba-

zı önemli gerilim hatlarının varolduğunu, hatta biraz daha ileri giderek bunun Marx'ın düşüncesini kendi içinde bile bölen bir 'sentez' niteliği taşıdığını düşünebiliriz.

Marx'ın kendisinin ulaştığını zannettiği/iddia ettiği bu sentez, onun yaşam sürecinde bizzat kendi teori ve pratiğinde gerçekleşmediği gibi, Marx sonrasında da gerçekleşmemiştir. Bu bir başarısızlık olarak değil, ontolojik bir durum olarak görülmelidir. Marx'ın düşüncesi ve Marksizm olarak somutlaşan pratiği hiçbir zaman olmuş bitmiş, kemale ermiş bir mükemmel sentez değil, sürekli yenilenme ve tarihe açıklık taşıyan bir nitelik arzeder. Bu yüzden, Marx'tan sonra, Marksizm'in bütün tarihi boyunca bu iddiayı oluşturan farklı ayakların hep farklı farklı şekillerde ele alındığını ve bundan farklı Marksizm yorumlarının türediğini görüyoruz. Marx'ın düşüncesinin, farklı kaygılar, politik durumlar ve kavramsal setler açısından kullanılabilir/eklemlenebilir olması, Marx'ın düşüncesinin, içinde herkesin kendi meşrebince her istediği şeyi bulabileceği bir yamalı bohça olduğunu da göstermiyor asla. Tersine, eğer Marx'ın düşüncesinde herhangi bir özgünlük varsa, bunu tam da yukarıda sözünü ettiğim ikili kavram setleri arasında çok kendine özgü, yani 'Marxist' bir birlik arayışına borçlu olduğunu söylememiz mümkün; yani bilim ile felsefe, insanlık ile proletarya; ütopya ile anti-ütopya arasında.[2] Bir kez daha ve daha net olarak tekrarlamak gerekirse,

2 Marx'ta anti-ütopya var derken, daha çok mücadelenin kendiliğinden gelişimine, var olan somut mücadelelerin içinden konuşmak gerektiğine vurgu yapan yönüne işaret etmek istiyorum. Ancak Marx'ta anti-ütopya aynı zamanda güçlü bir vazgeçilmez ütopya olarak komünizm fikriyle birlikte bulunuyor. Bu da insan ile doğa, insan ile insan arasındaki tüm yabancılaşma ve egemenlik biçimlerinin yok edildiği bir duruma işaret ediyor. Ancak Marx'a gore bu fikir zaten yaşayan güçlü bir tarihsel hareket haline gelmiş durumda. Burada Marx'ın 'kararsız' sentezinden söz etmek gerekir. Genellikle Marx'ın bir yandan ütopyacı ote yandan komplocu geleneğe karşı, ikisinin olumlu yönlerini birleştiren bir senteze ulaştığı ileri sürülür. Ancak Marx'ın kendi zamanında bile hegemonik kalmaya devam etmiş olan bu

Marx'ın düşüncesinin önemini, felsefe ile bilim; teori ile pratik; insanlık ile proletarya kavramları arasında ve özellikle bu yazının merkezini oluşturan demokrasi ile devrim arasında, çok özgün, çok üretken, fakat bu üretkenliğini tamamen iç gerilimine borçlu olan bir sentezi aramış olmasına borçlu olduğunu düşünüyorum. Bu, hem politik, hem de analitik olarak çok üretken olmuş bir arayış. Ama bu arayış Marx'ın kendi zamanında, kendi politikasında varılabilmiş, mükemmele ulaşmış bir şey olmadığı gibi, Marksizm'in politik olarak en güçlü olduğu dönem geçtikten sonraki tarihsel süreçte ulaşılması daha da güçleşmiş olan bir sentez.

Buradaki gerilim/üretkenlik nereden kaynaklanıyor diye sorarsak, argümanı bir adım daha ilerleterek şunu söylemek mümkün: Marx'ın, kendi döneminde hazır halde bulduğu ve burjuva toplumunun/düşüncesinin içinden türemiş olduğunu bildiğimiz birtakım ikili kavram setleri arasında organik bağlar bulma, onları birbirinin içerisinden geçerek okumaya çalışma çabası, söz konusu üretkenliği sağlayan asıl dinamik olmuştur. Buradan kalkarak Marx'ın düşüncesinin olmuş bitmiş bir düşünce olarak okunmasının büyük bir yanlış olduğu sonucuna varabiliriz. Bu bitmemişlik, tükenmemişlik, tamamlanmamışlık,

gelenekleri ütopyacı ve komplocu olarak değil, daha genel olarak İngiliz ve Fransız gelenekleri olarak görmek gerekir. Bilindiği gibi, Marx'ın sosyalizm yorumu kendi dönemi de dahil olmak üzere diğer gelenekler arasında daha marjinal kalmış, uzun süre hegemonik olamamıştır. Bunun nedeni Marx'ın kendi 'sosyalizm' yorumunun da, söz konusu farklı ülke gelenekleri arasında belirli bir Alman geleneğinin etkisini hâlâ üzerinde taşıyor olmasıdır. Bu Hegelci gelenek onun ütopya anlayışını belirlemiş ve hatta proletarya fikrinin keşfinde kurucu rol oynamıştır. Marx'ın ütopya kavrayışı teori ile pratiğin mükemmel bir sentezi olarak dışavurur ve "bu kurtuluşun beyni felsefe, kalbi proletarya olacak" ifadesinde somutlanır. Felsefe, proletaryanın ilgası olmadan gerçekleşemez, proletarya da felsefenin gerçekleşmesi olmadan. Tabii ki Marx bu başlangıç noktasının çok ötesine gitmiştir, ancak Marx'ın düşüncesinden bu temel çıkarılırsa ortada siyasi olarak iddialı bütünsel bir yapı kalacağı da kuşkuludur.

teorik ya da politik bir zaafa işaret eden bir şey değil, belki tam tersine, hem teorik, hem politik olarak gelişmeye, hayatı daha iyi kavramaya yarayan bir şey.

O halde Marx'ın düşüncesini nasıl ele almalıyız sorusuna yanıt olarak, her zaman onu bir oluş, bir kuruluş, kendi içerisinde ciddi gerilimler taşıyan bir şey olarak ele almamız gerektiğini söyleyebiliriz. İçkin bir gerilimden söz ettiğimizde bunun kaynakları üzerinde daha fazla durmak gerekiyor. Bu araştırma bizi zorunlu olarak Marx'ın düşüncesi ile bu düşüncenin içinde yuvalandığı tarihsel toplumun derin dinamikleri arasındaki ilişkiler sorununa götürecektir. Marx'ın düşüncesini bu tarihsel bağlam ve oradaki siyasi mücadeleler içindeki konumuyla, içine girdiği muhtelif polemikler ve gelgitli ilişkiler üzerinden okumamız gerekiyor. Burada Balibar'a atıfla, Marx'ın 'temel kavramlarının kararsızlığı'ndan söz edebiliriz. Balibar'a göre Marx'ın hem politikasında, hem de teorisinde çok temel bazı kararsızlıklar ve çelişkiler söz konusudur (Balibar, 1994:133). Ona göre 'temel kavramların kararsızlığı" teorik bir yetersizlikten değil, Marx'ın içinde yer aldığı tarihsel gerçeklik ile bu tarihsel gerçekliği açımlamaya çalışan kavramlar arasında zorunlu bir yerinden çıkarma (dislokasyon) ilişkisi olmasından kaynaklanıyor. Yerinden çıkarma/yer değiştirme ise kavram ile gerçekliğin hiçbir zaman tam örtüşmemesinden kaynaklanan bir durum.

Bu yer değiştirme/yerinden çıkarma kavramının, Marx'ın düşüncesini ve politikasını anlamak açısından çok uygun bir yöntem olduğunu düşünüyorum.[3] Politikayı yerli yerine oturmuş kavramlar üzerinden 'yerli yerinde' yapma

3 Marx'taki kavramların 'kararsızlığı' derken, Marx'ın kavramlarının özsel olarak politik niteliğine dikkati çekmek istiyorum. Marx'ın kavramları son derece analitik ve yüksek bir bilimsel nitelik taşımakla birlikte nihai olarak politik ve hatta normatif bir önermeye bağlanmıştır. Söz konusu kavramların, bu normatif belirlemenin, -ki buna ideolojik taraf tutma da diyebilirizhem de onu çevreleyen politik mücadelelerin içinde anlam kazanan kav-

kaygısıyla hareket eden birçok kişi için rahatsız edici olabilecek olan bu 'yer değiştirme' kavramı, aslında Marx'ın düşüncesinde var olan ve Marksizm tarihini mümkün kılan şeyin ta kendisi olarak görünüyor. Temel kavramlardaki bu kararsızlık, aslında bu kavramların ele almaya çalıştığı tarihsel gerçekliklerdeki kararsızlıklara, oradaki kayışlara dikkati çeken ve dolayısıyla hem kavramın kendisini yeniden düzeltmesini/geliştirmesini mümkün kılan, hem de bu kavram setleriyle o karmaşık gerçekliğin daha iyi algılanmasını mümkün kılan bir şey.

Dolayısıyla, Marx ve demokrasi ya da Marx ve herhangi bir temel kavram üzerine konuşurken ciddi bir problemle, kavrama zorluğu yaratan, yerli yerine oturtma zorluğu yaratan bir problemle işe başlıyoruz. Buna rağmen Marx'ın düşüncesine böyle yaklaşmanın, onun düşüncesindeki üretken ve canlı olan şeyi kavramamız açısından daha elverişli olduğunu düşünüyorum.

Yukarıda Marx'ın düşüncesinin şekillendiği tarihsel bağlamın öneminden söz ettim. Burada hemen 'hangi bağlam' sorusuyla birlikte 'hangi Marx' sorusu da gündeme geliyor. Marx'ın herhangi bir kavramı üzerine düşünürken temel bir problem olarak önümüze çıkan bir şey bu. Hangi Marx'tan söz ediyoruz? Diyelim Marx sonrası Marx yorumlarını bir kenara bıraktık, peki ya Engels'in Marx yorumu? Marx'ın düşüncesini, Engels'in onun ölümünün ardından yaptığı yorumlardan ve sistematikleştirme çabasından bağımsız olarak okumak oldukça zor. Oysa Marx'ın orijinal kavramlarını geliştirdiği dönem ile Engels'in bu sistematikleştirmeyi gerçekleştirdiği dönem arasında

ramlar olarak okunduğunda, politik olarak ufkumuzu açma ve sürekli olarak bu mucadeleyi ilerletme açısından daha fazla katkı sunabileceğini düşünüyorum. Bu 'politik' olma durumu bence, Marx'ın en 'bilimsel' olduğu düşünülen ve kolayca sabitlenebilir gibi görülen 'iktisadi' kavramları için de geçerli. Gerçi buradaki temel yanlış, emek ve sermaye gibi kavramların dar anlamda 'iktisadi' kavramlar olarak görülmesidir.

önemli vurgu farklılıklarına neden olacak farklar var. Bu çok tartışmalı konuyu bir şekilde dışlayabileceğimizi varsaysak bile sorun yine de bitmiyor. Çünkü Marx'ı kendi içerisinde bir bütün olarak ele almakla ilgili bir zorluk var, o da şu: Marx'ın ilk döneminde, yani "Genç Marx" diye ifade edilen dönemde yazdığı metinlerin sonradan ortaya çıkması üzerinden başlatılan tartışmalar sonucunda bir Genç Marx-Olgun Marx ayırımı yapıldığını biliyoruz.[4] Bu ayrım aynı zamanda 'Marksist' olmadan önce ve sonraki Marx anlamına geliyor. Bu durumda da şu soru önümüze çıkıyor: Marx'ın erken dönemdeki düşüncesiyle, en net ifadesini *Kapital*'de bulduğu söylenen olgun Marx arasındaki ilişki nedir? Acaba genç Marx'ı olgun Marx'ın söyledikleri üzerinden mi okumalıyız? Genç Marx meselesi özellikle demokrasi konusundaki yorumlar açısından özel bir önem taşıyor. Marx'ın kendi içerisindeki bu süreklilik/kopuş meselesini de tartışmaya dahil etmemiz gerekiyor. Yazının kalan kısmındaki analizlerin daha sağlıklı yapılması ve geliştirilmesi için sözkonusu bu tarihsel bağlamların tümünü, aralarındaki süreklilik ve kopuşları ve bunun yarattığı kararsızlıkları detaylı olarak çözümlemek gerekecektir. Ben ise bu yazıda bu karmaşık konunun ancak ana hatlarına dikkati çekmekle yetineceğim.

II.

Demokrasi kavramı da Marx'ın birçok kavramı gibi 'kararsız' bir kavram ve bu nedenle 'sabitlenebilir' değil. Aslında sadece Marx'ın düşüncesinde değil; genel olarak 'demokrasi' kavramının, yeri sabitlenemez bir nitelik taşıdığını söy-

4 Genç Marx ile Olgun Marx ayrımı 1847-48 döneminin öncesi ile sonrasını ayırıyor. Ama aslında bu iki dönemi de kendi içinde farklı altbölümlere ayırmak mümkün. Genç Marx'ın önce bir Sol Hegelci dönemi arkasından ise Sol Hegelciliği eleştirdiği geçiş dönemi var. 1848 sonrasında ise 1848-1850'ler ile 1870 sonrasını ayrıştırabiliriz.

lemek gerekir. Peki demokrasinin 'yerinin sabitlenememesi' ne demek ve bu nereden kaynaklanıyor? Daha önce söylediklerimize dayanarak, bu soruya Marx'ın düşüncesi ve bu düşüncenin şekillendiği tarihsel bağlamın özelliği açısından iki iç içe geçen eksende yanıt verilebilir. Öncelikle Marx'ın düşüncesindeki kavramların birbirleriyle ilişkisine, yani yukarıda sözünü ettiğimiz özgül sentez arayışının yarattığı duruma bakalım.

Marx'ın düşüncesinde demokrasi ile devrim arasında özgül bir sentez oluşumu, bu iki kavramı birbirinin içinden geçerek okuma gayreti olduğuna işaret etmiştim. Marx'ta demokrasi kavramının, sadece devrim ile değil, devlet kavramıyla da ilişki içinde anlaşılması gerekiyor. Bir bütün olarak ele alınması gereken devlet, devrim ve demokrasi kavramlarının ortak özelliği dar anlamda 'siyasi' kavramlar olmaları. Ancak bunu söylediğimiz anda daha derin bir düzeyde bir gerçekle yüz yüze geliyoruz: Marx'ın düşüncesinde 'siyasi' olan ile 'siyasi' olmayan, örneğin, ekonomik olan ya da toplumsal olan arasında ciddi bir geçişkenlik var. Gerçi toplumsal/ekonomik olan ile siyasal olan ayrımının Marx'ın önemli metinlerinde açıkça öne sürüldüğünü ve toplumsal kuruluşun altyapı, üstyapı metaforuyla düşünüldüğünü biliyoruz.[5] Marx'ın böyle okumalara çok açık metinleri olmakla birlikte, herhangi bir konuda Marx'ın bu kadar literal bir okumaya tabi tutulmasının doğru olmadığı perspektifinden bakarak şunu söylemek gerekir: Marx'ta demokrasi sorunu, devlet ve devrim gibi 'siyasi' kavramlarla birlikte ele alınması gerektiği gibi, asıl olarak Marx'ın ekonomik-sosyal olanı kavrayışı içinden geçerek de değerlendirilmesi gerekir.

Dolayısıyla bu keyfiyet, Marx'ın demokrasi kavrayışını anlamak için onun düşüncesinin bütünüyle ilişki kurmayı

5 Bu tür metinler içinde en ünlüsü hiç kuşkusuz 1857 tarihli *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'ya Önsöz'dür.

gerekli kılıyor. Ben bu yazıda bu bağlantının önemine dikkati çekmek üzere demokrasi kavramının 'kararsızlığının' gösterilmesi açısından bazı bağlantı eksenlerine dikkat çekmekle yetineceğim. Marx'ın temel kavramlarının hepsi gibi demokrasi de gerçekten ancak içinde yer aldıkları, açıklamaya çalıştıkları tarihsel bağlam içinde anlam kazanan, anlam değiştiren, anlam kaydıran ve polemik içerisine girmiş olduğu diğer sosyalist ve komünist pozisyonlar tarafından kuşatılan ve dengesizleştirilen çok karmaşık bir söylemsel oluşum içerisinde anlam kazanmıştır. Dolayısıyla, bundan sonra demokrasi kavramının içinde yer aldığı farklı bağlamların ve bunların tümünün bağlı olduğu o temel tarihsel bağlamın ne olduğu sorusuna yanıt vererek ilerlemek gerekiyor.

O halde önümüzde duran soru şu: Marx'ta demokrasi kavramı ne gibi farklı bağlamlarda anlam kazanmıştır? Bu bağlamlar arasında ve bu bağlamlardan türeyen demokrasi kavrayışları arasında ne tür tansiyonlar var, bunların hepsi bir birlik, bütünlük oluşturuyorlar mı ve bu kavramlar ne tür polemikler içerisinde geliştirilmiştir?

Genç Marx ile başlayalım. Bu bağlam özellikle demokrasi kavramını anlamak için öne çıkarmamız gereken ilk bağlam olarak görünüyor. Marx'ın henüz özgün Marksist kavramlarla iş görmediği bu dönemde demokrasi kavramının, komünizm ve yabancılaşma kavramlarıyla ilişki içinde belirgin biçimde öne çıkmış olduğunu söyleyebiliriz. Daha açık söylemek gerekirse 'demokrasi' kavramının öne çıktığı bu bağlam, Marx'ın kendi özgün komünizm yorumunu ve yabancılaşma sorununu çözecek tarihsel güç olarak proletaryayı keşfetme bağlamıdır. Marx'ın erken dönem yazılarında, *Yahudi Sorunu*'nda ve *Hegel'in Hukuk Felsefesini Eleştirisi*'nde demokrasi, kavram olarak değilse bile tema olarak merkezi bir rol oynar. İlk dönemde Marx'ın düşünsel uğraşının her aşamasında, yani ilkin sol Hegelci-

lik döneminde, sonradan sol Hegelcilerden kopmasında ve ekonomi politiği keşfetmesinde ve proletarya devrimi fikrini geliştirmesinde bu kavramın önemli bir etkisi olmuştur. Bu bağlamda demokrasi kavramı, hem bir ideal olarak hem de mevcut hareketin adı olarak komünizm fikrinin geliştirilmesinde rol oynuyor. Öyle ki Marx komünizmi bir 'gerçek demokrasi' olarak kurguluyor.

Peki komünizm neden ve nasıl 'gerçek demokrasi' olarak kuruluyor? Bu soruya verdiğimiz yanıt bize Marx'ta siyasal olan ile sosyal olan arasındaki özgül bağlantının anahtarını verecektir.

Bilindiği gibi Marx kendi yoluna öncelikle Hegel'de ve sol Hegelcilerde gördüğü bir düşünme tarzının yani 'felsefi' düşünme tarzının eleştirisiyle başlamıştır. Marx, bu eleştiri boyunca vurguyu çok belirgin bir şekilde hep soyuta karşı somuta yapar. Öncelikle düşünsel-felsefi alanda izlenen bu eleştiri onu hızla sözkonusu bu soyutluğu üreten burjuva toplumunun derindeki mekanizmalarını keşfetmeye götürür. Marx'ın hep ardından koştuğu ve 'somut'/'maddi'/'pratik' gibi kavramlarla ele geçirmeye çalıştığı şey, aslında somut toplumsal ilişkiler içinde var olan somut insanın gerçekliğidir. Erken dönem metinlerinde "insanın türsel varlığı" denen şey, insanın toplumsal yaşamında içine girdiği ilişkilerin bütünü anlamına gelir. Marx soyutluk eleştirisinden hareketle hızla yabancılaşma kavramına varır. Sadece felsefi düşünce değil, ama asıl olarak bu düşünceye yol veren maddi gerçeklik, yani toplumun ve devletin durumu insanın yabancılaşmasının göstergeleri olarak çözümlenir. Yabancılaşma genel olarak sınıflı toplumun yaratmış olduğu ama burjuva toplumuyla birlikte doruğa çıkan ve mevcut gerçekliğin kurucu parçası halini alan bir durum olarak okunur.[6] Genç Marx'ın temel soru-

6 Yabancılaşma eleştirisi ve 'insanın türsel varlığı' kavramı için bkz. Marx, (1986: 1979; 1972a; 1972b)

nu yabancılaşma ve insanın soyut ve somut olarak her düzeyde kendi içinde ikiye bölünmüş bir gerçekliğe mahkûm edilmiş olmasıdır. İnsanın kendi somut varlığı ile bu maddi gerçekliği temsil ettiği, kendisine yabancı güçler olarak tecrübe ettiği biçimler arasındaki mesafe, kutuplaşma ve buradan kaynaklanan egemenlik problemi onun asıl kalkış noktasını oluşturur. İster felsefede, ister dinde, ister devlet düzeyinde olsun asıl sorun, insanın çözemediği çelişkileri başka bir düzeye aktararak çözme gayretidir. Dinden başlayan bu eleştiri önce devlet uğrağına gelir ve burada Hegel'in devlet ve hukuk felsefesi eleştirilerek ekonomi politik alanına geçilir. Marx'ın Hegel'e ilişkin temel eleştirisi, onun modern burjuva toplumunda kurucu bir önem taşıyan devlet-sivil toplum ayırımını iyi analiz etmiş olmakla birlikte, bu ayrımın devlet üzerinden, devlet yoluyla aşılmaya çalışılması ya da aşıldığının var sayılmasıdır. Bu devlet ve burjuva hukukunun eleştirisi bağlamında Marx (1972a), 'insan' 'yurttaş' ve 'haklar' kavramlarını da eleştiriye dahil eder.

Marx'ta yabancılaşma kavramı ile buradan kalkarak formüle edilen komünizm ideali ve demokrasi kavrayışı arasında temel bir bağlantı var. Genç Marx, demokrasiyi, insanın soyut-somut arasındaki problemi aşmaya ve insanın türsel varlığını yaşamasına en uygun rejim olarak kavramsallaştırıyor. Burada Marx'ın demokrasi için söylediği şeyler ne yazık ki sonradan özellikle ihmal edilen/üstü örtülen noktalar olmuştur. "Demokrasi bütün anayasaların bilmecesinin çözümüdür"[7] derken Marx'ın kastettiği elbette mevcut haliyle burjuva demokrasisi değil, komünizm idealine eş bir 'gerçek demokrasidir'. Demokrasi, bütün anayasaların bilmecesinin çözümüdür demek, sadece demokraside siyasi rejim, halkın gerçek anlamda öz üretimi

7 Marx'tan yapılan bu alıntı ve yorum için bkz. Rubel, (1990: 320-321).

olabilir demektir. Ancak demokraside insan, kendi bireysel özgürlüğünü ve türsel varlığını kendine yabancılaşmamış bir şekilde yaşayabilir. Demokrasi, bu yüzden devlet-sivil toplum ayırımının, özel-kamusal ayırımının aşıldığı bir politik biçimdir. İşte Marx'ta siyasal olan ile sosyal olan arasındaki özgül bağlantı noktası burada kurulmaya başlanır ki, demokrasinin niteliğini anlamak için bu nokta çok özel bir önem taşıyor. Çünkü, elbette demokrasi bir politik biçimdir, ancak Marx'a göre, diğer rejimlerden farklı olarak 'politik' olma durumunu aşan bir varoluşa sahiptir ve asla sadece bir politik rejim değildir. Marx, demokraside diğer anayasalarda görülen politik özgüllüğün yok olduğunu, çünkü halkın kendi öz üretimi olarak Anayasa fikrinin bu biçim altında gerçekleşmiş olduğunu söyler.

Kısacası erken dönemde Marx'ın komünizmi ifade ediş tarzı ile demokrasiyi ifade ediş tarzının birbirine çok paralel olduğunu görüyoruz. Komünizm gibi demokrasi de sınıflı toplumu kuran ve burjuva toplumda en üst noktasına varan ikili ayrımların aşılması anlamına gelir: Yani devlet-sivil toplum, özel-kamusal alan, insan-yurttaş, tekil çıkar-genel çıkar gibi ayrımların ve tabii ki bunun geri planında yatan insan-doğa ayrımının -ki bunlar Marx'ın yabancılaşma adı altında topladığı ve giderek yabancılaşmış emek sorununa bağladığı şeylerin tümüne işaret etmektedir- aşılması anlamına gelir.

Bu komünizm fikri, içinde devrim ve proletarya fikirlerini de barındırıyor. Marx'ta 'proletarya' kavramı, tarihteki tüm sınıflı toplumların üretmiş olduğu ve kapitalizmde en uç noktasına varmış olan yabancılaşmanın radikal bir şekilde yok olmasını sağlayabilecek olan evrensel öznenin tarihsel gücün adı olarak ortaya çıkar: Yani tarihin o zamana kadar biriktirmiş olduğu bütün problemlerin birbirine eklemli bir şekilde tek bir hamlede çözülmesini sağlayacak olan tarihsel öznenin adı olarak.

Gördüğümüz gibi, Marx henüz 'Marksist' olmadan, yani tarihsel materyalizmin temel metinleri olarak görülen metinleri yazmadan önce, proletarya devrimi fikri ve sınıfların ilga edildiği bir topluma doğru zorunlu bir yürüyüş olduğu fikri net bir şekilde ortaya çıkmıştır. Ayrıca bu ortaya çıkış bağlamının aynı zamanda komünizmin 'gerçek demokrasi' olarak yorumlandığı bir bağlama da denk düştüğünü görüyoruz.

Demek ki Marx'ta demokrasi kavramının anlam kazandığı ilk bağlam bu. Yazının son bölümünde teorik ve politik bazı saptamalarda bulunmak üzere bu tarihsel bağlamın önemine tekrar döneceğim.

Demokrasi kavramının anlam kazandığı ikinci bağlam ise 'olgun' Marx'a, yani 1847-1848'den sonraki döneme denk geliyor. Kendi içinde de önemli kırılma anları barındıran bu dönemde demokrasi kavramı bu sefer farklı birkaç bağlam içerisinde anlam kazanmıştır. Bu bağlamın temel özelliği, Marx'ın işçi sınıfı mücadelelerinin tarihsel seyri açısından farklı sosyalist hareketlerle kurduğu ilişkiler ve polemiklerle örülü olmasıdır. Olgun Marx'ta demokrasiyle ilgili tartışmalar; işçi sınıfı politikası, devrim stratejileri ve sosyalizme geçiş sorunuyla ilgili tartışmalar içinde anlam kazanıyor.

İlkin 1848'de Blanqucilerle olan tartışma ele alınmalı. Genel olarak neo-Babeufcu diye ifade edilen bu tarzların ortak özelliği, bunların kendi komünizm anlayışları ve örgütlerini Fransız Jakoben geleneğinin bir uzantısı olarak geliştirmiş olmalarıdır. Marx-Engels'in ilk önce Komünistler Birliği içinde başlayan Blanqui ile sert tartışmaları daha çok işçi sınıfı politikası ve örgütlenme anlayışının ne olması gerektiği ile devrimin ve devrim sonrasının nasıl olacağı üzerinde odaklanmıştır. Bu çatışmada, demokrasi kavramının ortaya çıktığı temel bağlamlardan birini daha görüyoruz. Bu çatışmada Marx-Engels'in Blanqui'ye karşı

takındığı tutumun özü şu: 'İşçi sınıfının kurtuluşu, işçi sınıfının kendi eseri olacaktır'. [8] Sonradan çok sık işaret edilecek olan bu ifadenin, ancak nasıl bir rakip pozisyonla polemik içerisinde ortaya konduğu bilindiği zaman anlaşılabileceğini düşünüyorum. Bu ifadenin karşısında son derece merkezi, hiyerarşik, az sayıda ama bilinçli ve örgütlü bir kadro tarafından yapılması planlanan bir devrim anlayışı bulunmaktadır. Bu devrim anlayışı sadece devrimin böyle bir çekirdek militan kadro tarafından gerçekleştirileceğini var saymakla kalmıyor, aynı zamanda devrimden sonra, iktidarı geniş kitlelere teslim etmezden önce uzun bir süre bu militan kadronun kitleyi eğitmesi gerektiğini de öngörüyordu. Burada açıkça, özellikle eğitsel amaçları öne çıkarılmış bir devrimci diktatörlük anlayışı söz konusu. Buna karşı Marx-Engels'in öne çıkardığı şey, işçi sınıfın öz örgütlenmesi, öz bilinçliliği ve devrimci sürece geniş kitlesel katılımın zorunluluğu vurgusu olmuştur. Burada dikkati çekmek gereken bir başka nokta da, Marx'ın devrimin işçi sınıfının kendi öz eseri olacağı vurgusunun da ötesine geçerek, sonradan Paris Komünü ile ilgili analizlerinde daha net bir şekilde ortaya koyacağı üzere, devrimi proletaryanın, köylülük ya da küçük burjuva gibi kesimlere de önderlik edeceği tarzda daha da büyük bir kitlesel süreç olarak görmüş olmasıdır (Marx, 1977a:270-271).

Tam bu noktada işçi sınıfının öz örgütlenmesi, bilinçliliği ve kitlesel katılımı olarak devrim süreci ile burjuva demokrasisi arasında nasıl bir ilişki olduğu meselesi gündeme geliyor ki, bu ilişkinin üzerine düşünmenin Marx'ta demokrasi kavramının bir başka boyutunu anlamamızı sağlayacağını düşünüyorum. Gerek Blanquicilerle, gerekse de anarşistlerle girdikleri tartışmalarda Marx-Engels, çok belirgin bir şekilde burjuva demokrasisinin formlarıyla,

8 Marx ve Engels'in Blanquicilerle tartışmaları ve Blanquicilerin konumları için bkz. Draper, (1990) ve Johnstone, (1990).

özellikle genel oy, seçimler, partiler, sendikalar ile proletarya siyaseti arasında çok doğrudan bir süreklilik görüyorlar. Örneğin Blanquicilerle tartışma sırasında öne çıkan önemli noktalardan biri şudur: Blanquiciler, işçi sınıfının henüz iktidarı almak için hazır olmadığını, üstelik devrimden uzun bir süre sonra da hazır olmayacağını, dolayısıyla devrimci diktatörlük içinde bir çekirdek kadro tarafından eğitilmesi gerektiğini varsayarlarken, Marx'ta tam tersi bir vurgu öne çıkıyor: İşçi sınıfının ancak mevcut demokrasi içerisindeki formlar yoluyla, yani genel oy, demokratik örgütlenme ve hatta doğrudan o dönemin burjuva demokratik devrimlerine katılma yoluyla kendi kendini eğitilebileceği vurgusu. Açıktır ki Marx için eğitim, öz örgütlenme ve bilinçlenme anlamına gelmektedir.[9] Burada burjuva demokrasisinin içinden, onun açtığı formlar yoluyla kendi kendini eğitme ve bilinç kazanma meselesi özel olarak öne çıkarılmıştır. Sonradan altını çizeceğim bir noktaya şimdi parmak basmak istiyorum. Marx'ın mevcut burjuva demokratik biçimler ile proleter siyaseti arasında bu tür bir iç içelik görmesinin nedeni bence, mevcut demokrasinin 'burjuva' olmanın ötesinde bir anlam taşıdığını düşünüyor olmasıdır. Yani tarihsel olarak demokrasinin taşıdığı anlam fazlasını ve bunun yarattığı 'kararsızlığı' görmüş olmasıdır.

Burada önemli noktalardan birisi de şu: Marx işçi sınıfı siyasetinin gerekliliklerinin de ötesine geçerek, çok bilinçli olarak her tür burjuva-demokratik talebi ya da gelişmeyi muhafazakâr ve gerici güçlere karşı kendi içinde pozitif bir gelişme olarak görmüş ve desteklemiştir. Bonapartizm eleştirisinde, Çarlık Rusya'sına karşı çıkarken, Al-

9 Örneğin Mars ve Engels, 1848'den sonra Almanya'da Demokratik Partiye üye olduklarında, Alman proletaryasının henüz devrime hazır olmadığını ve bu nedenle burjuva demokratik devrimin desteklenmesi gerektiğini düşünüyorlardı.

manya'da polemik içerisinde olduğu Lasallecıları gerici Bismarc'a yakınlaşmakla suçlarken, Amerikan İç Savaşında Kuzey'in lideri Abraham Lincoln'a proletaryanın en samimi ve açık desteğini sunarken, hep döneminin burjuva demokratik atılımlarının içinde yer alarak burada ortaya çıkan tansiyonları ve talepleri proletaryanın bakış açısından daha ileri götürme perspektifini sergilemiştir. Bu önemli ve özgün bir vurgu olarak Marx'ı polemik içinde olduğu diğer rakip pozisyonlardan ayıran bir vasıf olarak öne çıkar. Örneğin bir yandan dönemin anarşistleri, politikadan daha fazla el çeken, el çektirmek isteyen, politik biçimlerin hepsini, anayasal, monarşik, cumhuriyetçi ayrımı yapmaksızın dışlayan bir yaklaşıma sahipken, öte yandan Almanya'da işçi sınıfı içerisindeki hâkim akımlardan biri olan Lasallecılık devletçi bir pozisyonla Bismarc'a yakınlaşarak daha reformist önlemler geliştirme peşindedir.

Nihayet bu dönemde 1871 Paris Komünü ve arkasından yapılan tartışmalar, demokrasi kavramının devlet, devrim ve diktatörlük kavramlarıyla birlikte çok önemli bir tartışmanın merkezine oturduğu farklı bir bağlam oluşturur. Paris Komünü deneyimi, Marx (1977a:267) tarafından "emeğin kurtuluşunun politik biçimi" ve proletarya diktatörlüğünün ilk biçimi olarak açıkça selamlanmıştır. Bütün bunları söylerken Marx'ın kafasında asıl olarak, genel oy ve doğrudan temsil ilkesi, resmi ordunun ilga edilmesi ve Komün'ü oluşturan yurttaşların hepsinin silahlandırılması, diğer bütün bürokratik ve yargıya ilişkin pozisyonların doğrudan seçimle belirlenip her an geri çağrılma ilkesi gibi demokratik 'politik' biçimler vardı (Marx, 1977a:263). Paris Komünü, 'gerçek demokrasi' sözünün geçtiği bir bağlam olduğu gibi, aynı zamanda proletarya diktatörlüğü kavramının içeriğinin de açığa çıktığı bir zemin olmuştur.[10] Bildiğimiz gibi, Komün, sosyal içerik olarak komü-

10 Dönemin genel kavrayışına uygun olarak Marx, diktatörlük kavramını bu-

nist ya da sosyalist önlemlerin son derece kısıtlı koşullarda ve son derece çekingen şekilde gerçekleştirildiği bir deneyim. Buna rağmen Marx'ın Komün'de gördüğü ve önemsediği nokta, emeğin kurtuluşunun siyasal biçimini işaret ediyor olması, ki bu biçim net biçimde gerçek demokrasi olarak adlandırılmıştır.

III.

Sorunun ancak genel hatlarına işaret etmekle yetinen bu analizden, biri Marx ve demokrasi fikrinin lehine, diğeri aleyhine olmak üzere iki temel sonuç çıkararak tartışmaya açmak istiyorum. Ancak bu değerlendirmeye gelmeden önce başka bir yerden yola çıkmak gerekiyor. Tüm analiz için en önemli çıkış ve dönüş noktasının Marx'ın yaşadığı tarihsel bağlam olduğuna işaret etmiştim. Bu yazıda şimdiye kadar işaret etmiş olduğum bağlamların hepsini birden ortak kesen, daha genel bir tarihsel bağlam sözkonusu ki bunu demokrasi ile devrim arasındaki süreklilik meselesini gündeme getiren "demokratik devrim" bağlamı olarak adlandırabiliriz. Demokratik devrim momentinin hem bir ürünü hem de büyük bir ilerleticisi olan Marx, tam da bu tarihsel bağlam sayesinde devrim, demokrasi ve komünizm arasındaki bağlantıları son derece derinden kavrayabilmiştir.

Marx'ın burjuva demokratik devrimlerinin analizinin,

---

gün bildiğimiz anlamdan farklı biçimde kullanıyordu. O dönemde 'dictatura', Roma Cumhuriyeti kaynaklı bir terim olarak özel bir anlam yüklenmiştir. Kavram, Blanqui ile Marx arasında sürekli bir geliş gidişe maruz kaldığı için anlamını sabitlemek de biraz zorlaşıyor. "Devrimci diktatörlük" terimi ilk olarak Blanquiciler tarafından kullanmış ve Engels tarafından "Evet, bunlarınki bir diktatorluk olacaktır, ancak az sayıda ama iyi örgütlenmiş kişinin diktatörlüğü olacaktır, proleter diktatörü değil" diye eleştirilmiştir. Marx-Engels'in proletarya diktatörlüğünden ne anladıkları ise Paris Komünü'nde somutlanacaktır. Bu konudaki tartışma için bkz. Draper, (1990).

onun komünizm ve devrim fikrinin oluşmasında çok kurucu bir rol oynadığını görmek mümkün. Marx'ın Amerikan, Fransız ve İngiliz devrimlerini analiz ederken altını çizdiği çok önemli bir argümanı var, ki bu argüman 1848 devrimlerinin yenilgisinden sonra çok daha ısrarlı biçimde yinelenmiştir. Bu argümanı kabaca şöyle ifade etmek mümkün: Burjuvazinin tarih sahnesine çıktığı ilk andan itibaren burjuvazinin her türlü eyleminde ve "burjuva demokratik devrimleri" denilen sürecin gerisinde baştan beri proletaryanın belirleyici etkisi söz konusudur.[11] Burjuva demokratik devrimlerinin kazanımları diye bilinen demokratik süreçlerin ve biçimlerin kendisinde Marx, bizzat proletaryanın ya da örneğin daha erken dönemlerde köylülüğün ilerletici etkilerini görmektedir. Her devrimin ancak ulusal popüler bir devrim olarak meydana geldiğini/gelebileceğini yazdığı yerlerde; burjuvazinin ancak kendi tekil çıkarlarını genel çıkar olarak ifade edebildiği, yani ezilen sınıfların çıkarlarını da kendine eklemleyebildiği durumlarda atılım yapabildiğine ilişkin tespitlerinde ve özellikle 1848 sonrasında, burjuvazinin her zaman işçi sınıfının gücünü/enerjisini aristokrasiye ve gerici-muhafazakâr rejimlere karşı çıkarken kullandığını, fakat işçi sınıfı kendi bağımsız politik gücünü göstermeye başladığı zaman, ilk fırsatta hemen gerici ve muhafazakâr güçlerle ittifaka yöneldiğini söylediği yerlerde sözkonusu bu argümanı net biçimde görmek mümkün. Bu vurgunun önemi bence, Marx'ın demokratik devrimlerin hegemonik niteliğine işaret etmesinden kaynaklanıyor.[12] Bu, basitçe işçi sı-

11 Marx'ın İngiliz ve Amerikan Devrimlerini analizi için bkz. Hill, (1990) Burjuva demokratik devrim ile proleter devrim arasındaki ilişki için bkz. Marx, (1988)

12 Marx'ın düşüncesinin gelişiminde eşitsiz gelişme mantığıyla birlikte ortaya çıkan bu 'hegemonya' kavrayışının *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Önsöz* gibi çok erken bir metinde bile görünür olduğu söylenebilir. Bkz Marx, (1972a).

nının demokratik devrim sürecinde burjuvazi tarafından 'kullanılmış' sıradan bir araç olduğunu değil, tam tersine tüm bu sürece hayat veren ve belirli biçimlerin geliştirilmesine ya da ketlenmesine yol açanın bizzat ezilenlerin arzusu ve gücü olduğunu göstermektedir. Bu da, Marx'ın eşitlik ve özgürlük meselesini asla burjuvazinin tekeline bırakmadığının bir göstergesidir. Nitekim normatif olarak, Marx'ın düşüncesinin eşitlik ve özgürlükten, yani bunların radikalleşmesinden başka bir şey olmadığını söylemek bile mümkündür. Marx, eşitlik ve özgürlüğün mevcut burjuva biçimlerine yönelik güçlü bir eleştiri getirmiş olmasına rağmen açıkça bunları tarihsel bir ilerleme olarak değerlendirir. Dahası, Marx demokratik devrim sürecinin özünde bu mevcut biçimleri aşacak ve demokrasiyi tüm ezilenler adına ilerletecek radikal bir potansiyel de görür.

Demokrasi ile devrim/komünizm arasındaki bağlantı bizi Marx'ın düşüncesinde sosyal ile siyasal arasındaki bağlantıyı araştırmaya götürüyor. Marx'ın 'burjuva demokratik devrim' süreci ile devrim/komünizm arasında ciddi bir bağlantı gördüğünü söyledik. Peki devrim ile demokrasi arasındaki içsel bağlantı nasıl kurulmaktadır? Neden demokrasi zorunlu olarak devrim korkusundan kaynaklanmıştır ve devrim neden zorunlu olarak 'gerçek demokrasi' ile sonuçlanacaktır? Burada devrim ile demokrasinin ta baştan beri iç içe gelişmiş olmalarından kaynaklanan ve demokrasiye özgül vasfını kazandıran bir durum söz konusu. Demokrasiyi diğer rejimlerden farklı kılan, dar anlamıyla bir yönetim biçimi, bir politik rejim olarak anlamını sabitlemeyi zorlaştıran, yöneten-yönetilen ayrımını sürekli sorgulamaya açan, iktidarın yerini boşaltan ve sürekli bir açıklık olarak kendini var etmesini zorlayan bir durumdur bu.[13] Bu durum, demokratik devrim momentinde eşitlik

13 Demokrasiyi iktidarın yerinin boş kaldığı sürekli bir açıklık rejimi olarak kuramsallaştıran bu kavrayış için bkz. Lefort, (1988).

ile özgürlük arasında, sosyal içerik ile politik biçim arasında çok özel bir bağın kurulmuş olmasından kaynaklanır.

Demokrasi kavramı, 'demokratik devrim' bağlamında asla salt 'siyasi' bir terim olarak görülmemiş ya da daha doğrusu söz konusu 'siyasal' kavrayış baştan beri çok özgül bir kavrayış olmuştur. Demokrasinin anlamını kendi lehine, yani bir yöneten-yönetilen rejimi olarak sabitlemeye/sınırlandırmaya çalışan egemen sınıf pratiklerine rağmen, bunun hiçbir zaman tam olarak başarılamadığını görüyoruz. Bunun asıl nedeni, demokratik siyasi yapıların keşfinin ve bunlar üzerine verilen mücadelelerin arka planında daima, 300 yıl boyunca 'halk', 'sürü', 'kitle', 'tehlikeli sınıflar', 'çoğunluk' gibi farklı terimlerle anılan kesimlerin bulunmuş olmasıdır. Bu siyasi biçimlerin çoğunun arkasında daima hep daha ileriye gitmek isteyen bir dinamiğin izi, hayaleti vardır. Marx'ın gördüğü ve gösterdiği önemli şey budur: Marx da, kendinden önce başkaları gibi, demokrasi fikrine ve mücadelesine bakarken, hiçbir zaman bu sürecin, sadece o mevcut çıkarlar ve mekanizmalarla açıklanabilecek bir şey olmadığını, tüm sürecin arkasında çok güçlü bir 'sosyal' atılım olduğunu teşhis eder Ama bu sosyal atılım sanıldığı gibi öncelikle ve ağırlıklı olarak burjuvaziye ait değildir. Tocqueville ve Hamilton gibi düşünürlerin Marx'tan çok önce işaret ettikleri gibi, demokrasinin geri planında çok güçlü bir eşitlik vurgusu, para, eğitim ya da başka herhangi bir yerden kaynaklanan toplumsal hiyerarşilerin aleyhine, güçlü bir eşitlenme vurgusu vardır (Tocqueville, 1994). Alttan gelen bu sözkonusu kuvvet Marx'ta komünizm adını almıştır.

Bu yüzden demokrasi ile komünizm arasındaki ilişki Marx'ın düşüncesinde 'sosyal olan' ile 'siyasal olan' arasında ve bir rejimin ister burjuva ister proletarya rejimi olsun, sosyal içeriği denilen şeyle siyasi biçimi denilen şey arasında güçlü bir bağlantı kurulduğunu gösteriyor. Marx

için proletaryanın kurtuluşunun sosyal içeriği, hiç kuşkusuz emeğin bütünüyle kurtuluşu, kapitalizmin ve sınıfların ilgası anlamına gelir. İşte bu sosyal biçim ile bunun siyasi biçimi arasındaki ilişki meselesi Marx'ta demokrasi kavrayışının derinliğini anlamamızı sağlayacaktır. Marx'ın böyle bir bağlantıyı kurduğuna dair en açık kanıtı Paris Komünü üzerine yazılarında görüyoruz. "Paris Komünü, emeğin kurtuluşunun politik biçimidir" dediğinde, bu siyasi biçimin zorunlu olarak 'gerçek demokrasi' olduğunu düşündüğünü anlıyoruz.

Şimdi tüm bu analizin sonucu olarak, tartışmak istediğim biri lehte biri aleyhte iki sonucu açıklamaya geçebilirim. Aslında lehte ve aleyhte sonuçların her ikisi de aynı yerden, yani sosyal ile siyasi olan arasındaki karmaşık ilişkinin Marx tarafından ele alınış tarzından kaynaklanmaktadır. Yani Marx'ın demokrasi konusundaki düşüncesinin zaafı ve gücü aynı yerden kaynaklanır. Marx'ın gücü ve asıl büyük katkısı, hiç kuşkusuz, insani kurtuluşun içeriği ile biçimi arasındaki bağlantıyı görmemiz açısından önemli bir ufuk açmış olmasıdır. Demokrasi ve Marx lehine olan sonuç, açıkça Marx'ın demokratik devrimin niteliğini, oradaki ekonomik olanla politik olan arasındaki ilişkilerin karmaşıklığını, burjuva demokrasisinin gelişim sürecini, iç dinamiklerini, diğer rakip akımlara kıyasla son derece analitik ve politik olarak daha yaratıcı bir şekilde çözümlemesidir. Demokrasinin niteliğini, karmaşıklığını, iç tansiyonlarını çok iyi görebilmiş ve işçi sınıfının politikasını bunun içerisinden kurgulamış olması Marx'ın düşüncesine analitik ve politik olarak önemli bir 'açıklık' kazandırmıştır, ki sözkonusu bu 'açıklık' demokratik vurguyu güçlendirmektedir.

Öte yandan Marx sadece devrime kadar olan siyasi mücadele süreci konusunda 'açık' ve yaratıcı olmakla kalmamış, devrimden sonrası için, yani komünizme ilişkin

olarak da bu tutumunu sürdürmüştür. Marx'ın demokratik açıklık ilkesine katkıda bulunan bir diğer yönü onun bir ütopya olarak komünizm üzerine konuşmayı reddetmesidir. Mevcut hareketin zorunlu olarak yöneldiği bir nihai durum olarak komünizm fikri Marx'ın henüz Marxist olmadan önce geliştirdiği ve sonrasında da üzerinde hiç tartışma yapılmayan bir fikirdir. Bu konuda genç Marx ile olgun Marx arasında tam bir süreklilik sözkonusu. Marx'ın bir nihai durum olarak komünizmin tasvirini yapmaktan özellikle kaçınmasının temel nedeni, komünizmi oluşturulması gereken bir ideal değil, mevcut hareketin nesnel anlamı olarak görüyor olmasıdır. Marx bir yerde, "Biz var olan ilkelerden sadece yeni ilkeler çıkarıyoruz. Biz dünyaya 'Bütün mücadelenizi bırakın, bunlar saçma sapan mücadelelerdir. Biz size doğru mücadelenin sloganlarını vereceğiz.' demiyoruz.... Biz, dünyaya sadece kendisi istese de, istemese de, aslında ne için mücadele ettiğini göstermeye çalışıyoruz." diye yazar. Ütopik sosyalistlere karşı Marx'ın bu kadar kuvvetli bir içkinlik vurgusu yapması bazıları tarafından tarihsel zorunluluk mantığının bir tezahürü olarak okunabilir, oysa ki nihai durum olarak komünizm hakkında konuşmayı reddetmesi bence, Marx'ın tarih görüşüne önemli bir açıklık kazandırmıştır. Marx'ın şunu görmüş olması çok olumludur: Proleter siyaseti; akıllı, yetişmiş, eğitimli, duyarlı insanların kendi benimsedikleri bir rasyonel toplum idealini kendi dönemlerindeki mücadelelere dayatmaları gibi bir siyaset anlayışı olamaz. Ayrıca Marx'ın ütopyayı tasvir etmekten çekinen bu tutumunun geri planında bir başka önemli ima daha vardır, ki kabaca şöyle ifade edilebilir: Toplumsal mücadelelerin önü açıktır, yani bütün bu mücadelelerin sonucunda varılacak olan yer hakkında şimdiden bir şey söylemek mümkün değildir. Burada önemli olan, her şeyin özgür olduğu bir noktada şeylerin nasıl olabileceğine dair önceden fazlaca

akıl yürütmeyi reddetmek, sadece o yere gidebilmek için şeylerin önünü açmaya çalışmak vurgusudur. Böylece Marx'ın ütopya hakkında konuşmak istememesi, aslında tarihe açıklık, özgürlük, özgüven, bir deneme-yanılma, üretkenlik/yaratıcılık sağlayan bir tutum olarak işlev görür. Aslında ütopyanın temel kontürleri konusunda bir belirsizlik sözkonusu değildir. Komünizm ideali, devlet-sivil toplum, insan-doğa, insan-toplum özel-kamusal gibi ayrımlarının aşılmasının adıdır. Açıklık ilkesi, bunların sürekli ve hep yaratıcı biçimlerde sorgulanması için gerekli bir bakış açısını tarif eder.

Marx'ın tarih ve toplum anlayışı büyük ölçüde demokratik bir vizyona uygun olan ciddi bir açıklık, yani tarihe, değişmeye, mücadele içinde belirlenmeye açıklık arzeder. Ancak bu açıklığın yanı sıra Marx'ta güçlü bir tersi eğilim teşhis etmek de mümkün, ki bu da benim aleyhte sonuç olarak tartışmak istediğim noktaya işaret eder. Sorun şudur: Paris Komünü üzerine yazılanlar bir kenara bırakıldığında, Marx'ın asıl vurgusunun sosyal olan üzerine olduğu açıktır ve üstelik bu vurgunun belirli biçimlerinin bir politik biçim olarak demokrasi kavrayışına zarar verir nitelikte olduğu söylenebilir. Marx'ın demokratik devrimin dinamiklerini ve sonrasında komünizmi kavrarken gösterdiği bu 'açıklığın', yani sürekli olarak kendini yeniden yaratma, sürekli olarak kendini bu sorunlar bağlamında yeniden örgütleme gibi bir şeyin mümkün olabilmesi için bu ilkenin çok özgül bir politik biçimle tamamlanması gerekir. Oysa ki Marx'ta politik biçim konusundaki bu hassasiyet çok net biçimde ortaya konmuş olmadığı gibi, buna karşı bir eğilimin varolduğu bile söylenebilir. Nitekim Marx sonrası tarihin büyük bir kısmında demokrasi konusunda bu tür yorumlar hegemonik olmuştur.

Marx'taki 'sosyal içerik' hiç kuşkusuz, politik kurtuluştan farklı olarak, insanın insani olarak bütünsel kurtu-

luşu, yani, yabancılaşmış emeğin ve onu oluşturan bütün koşulların, sermaye ve sınıflı toplumun toptan ilgası olarak tanımlanmıştır. 'Sosyal içerik' üzerine yapılan bu vurgunun Marx'ın özgüllüğünü oluşturduğu açıktır. Ancak insani kurtuluşun politik biçimi konusundaki 'kararsızlık', Marx'ı farklı bir yere doğru da sürüklemiştir. Marx'ta bu açıdan sorun yaratan nokta, 'devletin ilgası' ya da 'sönümlenmesi' tartışmasında ortaya çıkar. Farklı stratejilere işaret eden 'ilga' ve 'sönümlenme' kavramları Marx-Engels ile anarşistler arasında önemli bir tartışmaya da kaynaklık etmiştir. Anarşistlerle tartışmasında Marx'ın sosyal biçim ile politik biçim arasındaki geçişkenlik üzerine yaptığı vurgu, anarşistlerin devletin ilgası konusundaki aceleci, iradeci ve naif tutumlarına karşı güçlü bir uyarıcı olmuştur. Marx, devletin ilgasının devrim yapmakla birlikte hemen ve iradi olarak gerçekleşecek bir şey olmadığı, bu nedenle devletin ilgasından değil belki sönümlenmesinden söz etmek gerektiğini düşünür. Devletin ilgası, yani siyasi egemenliğin yok olması, ancak süreç içerisinde, sosyal içeriğe bağlı olarak gerçekleşebilecek bir sonuç olarak görülür.

Bu sosyal vurgu önemli olmakla birlikte, sosyal içerik ile siyasi biçim arasındaki ilişki sorununun ilki lehine indirgenmiş olması ve üstelik 'sosyal içerik' denen şeyin çoğu zaman üretim araçlarının mülkiyeti sorununa indirgenmiş olması, demokratik hassasiyet konusunda önemli bir zaafa işaret etmektedir. Buradaki zaafın kökeninde aslında Marx ile anarşistlerin ve özellikle Proudhon'un birleştiği bir nokta var: Saint Simon'dan gelen ve sosyalistler arasında genel kabul gören, 'şeylerin yönetimi olarak sosyalizm' kavrayışı. 'İnsanların insanlar üzerindeki yönetimi bitecek, şeylerin yönetimi başlayacak' şeklindeki bir kavrayış, birçokları gibi Marx için de 'şeylerin yönetiminin' politik bir sorun olarak algılanmadığını gösteriyor. İnsanların yönetimden şeylerin yönetimine geçiş meselesi yaygın kabul

görmekle birlikte bu konuda anarşistlerin Marx-Engels'e karşı çok daha dikkatli bir kavrayışları olduğunu ve iki taraf arasındaki tartışmanın tarihsel olarak anarşistler lehine sonuçlandığını da söylemek gerek. Engels, 'otorite' konusunda anarşistlerin tutumunu eleştirdiği bir yazısında anarşistleri, sadece politik iktidarın ve devletin ilgasıyla yetinmeyerek, anlamsız biçimde bütün otorite ilkesine karşı çıkmakla suçlar ve "devrimden sonra da makinaların işleyeceğini ve insanların makinaların otoritesine uymak zorunda kalacaklarını" belirtir (Engels, 1977). Böylece Engels, devrimden sonraki muhtemel politik sorunlar konusunda çok önceden net bir tutum takınmıştır. Oysa şeylerin yönetimi ile insanların insanlar üzerindeki yönetiminin asla ayrıştırılabilecek şeyler olmadığı gerçeği Sovyet Sosyalizmi ile acı biçimde kanıtlanmıştır. Sovyet Sosyalizmi deneyimi sosyal içerikte yapılan belirli dönüşümlere bağlı olarak şeylerin yönetimine ve devletin sönümlenmesine geçileceği beklentisinin ne kadar boş ve tehlikeli olduğunu açık bir şekilde göstermiştir. Özel mülkiyetin resmi ilgası ve üretim araçlarının mülkiyetindeki dönüşüm ile varılan nokta, insanın bütünsel kurtuluşu değil, ne yazık ki "ihtiyaçlar üzerinde diktatörlük"[14] olmuştur. Ve bunun Paris Komünü'nde ifade edilen diktatörlük biçiminden ne kadar uzak olduğu da açıktır.

Son olarak demokrasiyi tanımlarken öne çıkardığım 'açıklık' ilkesinin altını yeniden çizmek istiyorum. Açıklık; tarihe, öngürülmedik olana, yeni olana, değişime, kendini değiştirmeye açıklık demektir. Bunun için önce ütopyanın varılacak nihai bir çözüm noktası değil, ancak bir düzenleyici eleştirel ilke olarak sürekli iş göreceğini kabul etmek gerekiyor. İnsan toplumlarının sorunlarına nihai ve mut-

14 Sovyet sosyalizmini 'ihtiyaçlar üzerinde diktatörlük' olarak kavramsallaştıran bu yaklaşım için bkz. Feher, Heller ve Markus (1988).

lak bir çözüm olmadığı kabul edildiğinde, bu sorunların her zaman daha ileriye doğru sorgulanması için yolun açık tutulmasının önemi daha da açık hale gelir. Öngörülmedik yeni çelişkilere dikkati çekebilmek, öngörülmedik yeni mücadelelerin önünü açabilmek için, yeni örgütlenme tarzları ve yeni kurumların geliştirilmesini mümkün kılan 'açık' bir politik biçimin oluşturulması ve bu açıklığın sürekli korunması ve güçlendirilmesi gerekli görünüyor.

Marx, asıl olarak bu tür bir rejimin sosyal içeriğinin ne olacağı konusunda çok şey söylemiş birisi. İnsani kurtuluşun politik biçimi üzerine düşünmek isteyenler elbette Marx'ta önemli ipuçları bulacaklardır. Ancak bunun mümkün olması için Marx'taki sosyal vurgunun sadece üretim araçlarının mülkiyeti olarak görülmemesi gerekir. Marx'ın eleştirisini, insanın bütün somut gündelik varoluşuyla ilgili her tür yabancılaşma ya da her tür egemenlik ilişkisine ait bir eleştiri olarak yorumlarsak ancak o zaman bu sosyal içerik ile onun politik biçimi olarak demokrasi arasında içsel bir bağ kurabiliriz.

Öte yandan Marx dışı ya da Marx sonrası birçok deneyimden de bu politik biçimin ne olması gerektiğine ilişkin önemli ipuçları çıkarmak mümkün. Marx sonrasındaki deneyimler, Paris Komünü'nden ilham alan gelişmeler ve önce Sovyetler'de, sonra İtalya, Almanya ve Macaristan'daki Sovyet deneyimleri, 68 ve sonrasındaki yeni toplumsal hareketlerin tümü hem Marx'tan ilham alarak hem de belirli Marksizm yorumlarını eleştirerek, insanın gündelik somut varoluşu ile politik biçimler arasındaki karmaşık ilişkileri işaret ederek ufkumuzu genişletmişlerdir. Öte yandan, burjuva-liberal denerek uzun süre aşağılanmış olan hak ve özgürlükler repertuarının ve demokratik mekanizmaların da hiç kuşkusuz tarihsel bir katkı olarak değerlendirilmesi gerekir. Tüm bu farklı katkıları yeni koşullara uygun olarak yorumlayıp değerlendirebilirsek, ancak o zaman eşitlik

ve özgürlük mücadelesini sürekli olarak kendini yenileyen ve aşan bir hareket olarak mümkün kılmayı başarabiliriz.

KAYNAKÇA

Balibar, E. (1994) *Masses, Classes, Ideas: Studies on Politics and Philosophy Before and After Marx*, London: Routledge.

Draper, H. (1990) *Proletarya Diktatörlüğü Tartışması*, İstanbul: Belge.

Engels, F. (1977) "Otorite üzerine", *Marx-Engels: Seçme Yapıtlar* 2, içinde, Ankara: Sol.

Feher, F ve Heller, A, Markus G. (1983) *Dictatorship over Needs*, Oxford: Basic Blackwell.

Habermas, J. (1991) *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge: The MIT Press.

Hill, C.(1990) "The English Civil War Interpreted by Marx and Engels", Jessop, B ve C. Malcom-Brown, (der) *Karl Marx's Social and Political Thouht*, vol. III, içinde, London: Routledge.

Johnstone, M. (1990) "Marx, Blanqui and Majority Rule", Jessop, B ve C. Malcom-Brown, (der) *Karl Marx's Social and Political Thought*, vol. III, içinde, London: Routledge.

Lefort, C. (1988) *Democracy and Political Theory*, Polity.

Marx, K. (1972a) "Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right: Introduction", R. C. Tucker (der) (1972) *The Marx-Engels Reader*, içinde, Norton& Company, NY.

Marx, K. (1972b) "On the Jewish Question", R.C.Tucker (der), *The Marx-Engels Reader*, içinde, Norton& Company, NY.

Marx, K. (1977a) *Alman İdeolojisi*, Ankara: Sol.

Marx, K. (1977b) "Fransa'da İç Savaş", Marx-Engels, *Seçme Yapıtlar* 2, içinde, Ankara: Sol.

Marx, K. (1977c) "Amerika Birleşik Devletleri Başkanı Abraham Lincoln'a", Marx-Engels, *Seçme Yapıtlar* 2, içinde, Ankara: Sol.

Marx, K. (1986) *1844 Felsefe Yazıları*, Ankara: V Yayınları.

Marx, K. (1988) *Fransa'da Sınıf Savaşımları*, Ankara: Sol.

Rubel, M. (1990) "Notes on Marx's Conception of Democracy", Jessop, B ve C. Malcom-Brown, (der) *Karl Marx's Social and Political Thought*, vol. III, içinde, London: Routledge.

Tocqueville, de A. (1994) *Amerika'da Demokrasi*, Yetkin.

Marx ve Marksizm

*Faruk Alpkaya**

Öncelikle belirtmem gerekir ki, hep bildiğiniz şeylerden söz edeceğim; yani bilinmeyen, sıra dışı, benim keşfettiğim bir şey yok söyleyeceklerimin arasında. Sunuşum iki ana tema üzerine gelişecek: Birinci bölümde, Marx üzerine bir şeyler söyleyeceğim, ikinci bölümde ise Marksizm üzerine. Yalnız başlamadan önce bir konuya dikkati çekmek istiyorum: Benim kuşağım için ya da daha sınırlandırırsak, benim için geçerli olan bir şey var: Ben, önce Marksist oldum, sonra Marx'ı okumaya başladım. Bizler belli birer Marksizm yorumunun içinden Marx'ı öğrendik. Bu, bir yandan kaçınılmaz bir şeydi, bir yandan da Marx'a yapılmış büyük bir haksızlıktı ve aslında onun tabulaştırılmasının bir sonucuydu. Bugün, bu açıdan daha rahatım, böyle bir şey mümkünse eğer, bir Marksist olarak bakmayacağım Marx'a ve Marksizm'e.

* Dr. Öğretim Görevlisi, AÜ SBF Kamu Yönetimi.

Alev Özkazanç, geçen hafta bence çok önemli bir şey söyledi. Hatırlarsanız, "Marx'ı tarihsel bağlamına yerleştirmek gerekir; onun demokrasi kavramı konusunda söylediklerini, yazdıklarını tartışırken, bunu tarihsel bağlamına yerleştirerek yapmamız gerekir" dedi. Ben de Marx'ı ve Marksizm'i anlayabilmek için tarihsel bağlamına yerleştirmek gerektiğini düşünüyorum. Marx'ın düşünce dünyasına yaptığı en önemli katkılardan birinin, kişinin bilincini içinde bulunduğu toplumsal koşulların belirlediği saptaması olduğunu hatırlatarak, Marx'ı anlayabilmek için, onu, içinde bulunduğu toplumsal koşullara, yani tarihsel bağlamına yerleştirmenin gerekli olduğunu söyleyebilirim. Marx, 1818 ile 1883 yılları arasında yaşamış birisi, kısacası bir 19. Yüzyıl insanı. İlk bölümde bu konu hakkında konuşacağım. İkinci bölümde ise, tarihsel bir söylem olarak, Marksizm'in çözümlemesini yapmayı deneyeceğim. Yeri gelmişken, Marksizm için de benzer bir genelleme yaparsak, Marksizm'i de asıl olarak bir 20. Yüzyıl ideolojisi olarak tanımlamak mümkün diye düşünüyorum.

I. Karl Marx

Bu girişten sonra, ilk bölümde Marx'ı tarihsel bağlamına yerleştirmeye çalışırken üç ayrı perspektiften bakacağım. İlk olarak kısaca hayatını hatırlatacağım, ikinci olarak Marx'ı içinde yaşadığı tarihsel sisteme, üçüncü olarak da konjonktüre yerleştirmeye çalışacağım.

a. Yaşamı

Marx'ın hayatını, kabaca 1818-1835, 1835-1842, 1843-1850, 1851-1864, 1864-1872 ve sonrası olarak dönemleştirmek mümkün. Doğumundan 1835'e kadar olan dönem doğumu ve ilk gençliği. Marx, bu dönemde, hukukçu bir

babanın oğlu olarak iyi bir eğitim alıyor. 1835-1842 arasında üniversiteye gidiyor. Önce Bonn, sonra Berlin'de hukuk-felsefe öğrenimi görüyor. 1841'de Jena'da, Epiküros ve Demokritos'un Hegelci açıdan incelenmesini içeren doktora tezini veriyor ve akabinde *Zeitung* dergisinde yazmaya başlıyor; daha doğrusu 1842 Mayısı'nda o dergide yazmaya başlıyor, aynı yılın Ekimi'nde de derginin yayın yönetmeni oluyor.

Karl Marx, 1843'te evleniyor ve Paris'e gidiyor. Paris'e gitmesi, evlenmesi de muhtemelen, Marx'ın hayatında bir dönüm noktasını oluşturuyor. 1843-1850 arasında Marx, akademik eğitimini aldığı ve asıl olarak o günün Almanyasının tartıştığı sorunlardan kopuyor bir anlamda. Neydi o tartışılan sorunlar; özetle Friedrich Hegel'in evreni, tarihi, düşünceyi yani her şeyi açıklayan sistematik felsefesi... Hegel, bu tartışmada, özellikle maddi dünyadan kopukluğu yüzünden eleştiriliyor. Örneğin, Ludwig Feuerbach ve Bruno Bauer tarafından eleştiriliyor, ki Bauer'in öğrencisi olan Marx bu tartışmalar içinde ilk fikri oluşumunu yaşamıştır.

Marx, Paris'e gittikten sonra, yani 1843'ten itibaren ciddi bir yayın faaliyetine başlıyor. Önce Hegel'in hukuk felsefesi eleştirisini yazmaya girişiyor ve bu eleştiriyi, Feuerbach'ın yaptığı gibi din temelli bir eleştiri değil, toplumsal ilişkilerden yola çıkan bir eleştiri olarak gerçekleştirmeye çalışıyor -ki, bitirmeyecektir. 1844'te Alman-Fransız Yıllıkları'nı Arnold Ruge ile çıkartmaya başlıyor (ancak bir sayı çıkacaktır). Orada *Yahudi Sorunu Üzerine*'yi yayınlıyor ve Yahudi sorununun, ya da Yahudi sorununun çözümünün, ekonomik ve toplumsal temellerini araştırıyor. Aynı yıl yine *İleri* dergisinde yazmaya başlıyor ve *1844 El Yazmaları*'nı kaleme alıyor, ki ancak 1932'de, yaklaşık 100 yıl sonra yayımlanacaktır.

1845'te Friedrich Engels ile tanışıyor ve birlikte *Kutsal Aile*'yi yazmaya girişiyorlar. Bu sırada yazdığı gazete kapa-

nıyor ve Brüksel'e geçmek zorunda kalıyor. Aynı dönemde, tamamı yine 1932'de yayımlanacak olan, *Alman İdeolojisi*'ni kaleme alıyor ki; Alman İdeolojisi'ni, Marx'ın akademik eğitimiyle hesaplaşması, dolayısıyla bir kopuş metni olarak görmek mümkündür. Marx, 1847'den itibaren bir yandan güncel siyasal polemiklere girerken, bir yandan da çeşitli örgütlere üye oluyor. Daha sonra Uluslararası Komünistler Birliği adını alacak olan Doğrular (ya da Haklılar) Birliği adlı örgüte katılıyor. Joseph Proudhon'u eleştiren *Felsefenin Sefaleti*'ni yazıyor. Marx -Engels ile birlikte-, 1847 sonu-1848 başında, Uluslararası Komünistler Birliği'nin programı olan, *Komünist Manifesto*'yu yazıp patlaması beklenen devrimlere yetiştirmeye çalışıyor.

Marx, 1848 Ayaklanması sırasında geçici hükümet çağırınca, Brüksel'den Paris'e dönüyor. Aynı dönemde Alman işçi sınıfının da gelişen demokratik devrimi desteklemesi gerektiğini savunuyor. Marx, 16 Mayıs 1849'da sınırdışı ediliyor ve iki kez sınır dışı edildikten sonra, o dönem dünyanın başkenti işlevini üstlenmiş olan Londra'ya geçiyor. Londra'daki ilk yılları 1848 ayaklanmalarını değerlendirmekle geçiyor: *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire*'i, *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri 1850*'ye kadar yazdığı yazılar. Marx, 1850 yılından itibaren Londra'daki komünistlerin toplantılarına katılmaktan vazgeçiyor; yani bir tür inzivaya çekiliyor. Bu dönem 1864'e kadar sürecektir...

Marx, 51-62 arasında geçinebilmek için *New York Daily Tribune* gazetesi için yaklaşık 500 civarında makale yazıyor ve bu makaleler genellikle bütün dünya hakkında: Yani Hindistan, Osmanlı İmparatorluğu, Avrupa, Rusya vesaire hakkında. Bu durumdan mektuplarında da hep şikâyet eder. Bu yazılar için güncel gelişmeleri izliyor, yani çok çalışıyor adam.

Daha önemlisi, bu dönemde "asıl yapılması gereken" dediği şeye, *Kapital*'i yazmaya girişiyor ki, 1857-58'de Yedi

Defter çıkacaktır ortaya. 1859'da ise, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'yı yayımlayacaktır. 1861-63 arası artı değer kuramları hakkında üç ciltlik bir kitap yazmayı tasarlayacak, kitabın planlarını hazırlayacak; ancak yazmayarak 1867'de *Kapital*'in birinci cildini bitirecektir. Marx, bu dönem, siyasal faaliyetlerden hep uzak duracaktır. Örneğin Ferdinand Lasalle, 1862'de, Marx'a "Almanya'da ortak bir işçi hareketi örgütleyelim" çağrısı yapacak, ancak Marx bu çağrıyı reddedecek, ilgilenmeyecektir. 1864'e kadar süren dönem, bir anlamda siyasal faaliyetlerden uzak durduğu bir dönemdir.

Marx, 1864'te Birinci Enternasyonal'in kuruluşuyla birlikte yeniden siyasal açıdan daha aktifleşecektir, en azından toplantılara katılmaya başlayacaktır. 1871'de Paris Komünü'nü desteklemesi üzerine, önce Enternasyonal içindeki İngiliz sendikacı kanatla, daha sonra da Michael Bakunin'le çatışacak ve 1872'de Enternasyonal dağılacaktır.

Marx'ın bundan sonraki hayatı yine Kapital üzerine çalışmakla geçecektir. Ama Enternasyonal dağıldıktan bir süre sonra, tek tek ülkelerde ulusal işçi partileri kurulmaya başlayacaktır. Marx, 1875'te Alman Sosyal Demokrat Parti kurulduğunda Gotha ve Erfurt Programları üzerine notlar; 1879'da Fransız Sosyalist İşçiler Federasyonu kurulurken de onun programı için bazı bölümler yazacak; ama asıl çabasını *Kapital* üzerinde yoğunlaştıracaktır.

b. Tarihsel Sistem içinde Marx

Kabaca Marx'ın hayatına baktığımızda, siyasal açıdan daha aktif olduğu iki dönemi ayırt etmek mümkün: 1843-50 ve 1864-72 dönemi. Diğer dönemleri ise felsefi hazırlık ve akademik üretkenlik dönemi biçiminde adlandırmak mümkün. Ama bütün bunların anlamı son derece sınırlı. Bu ha-

yatı bir yere yerleştirmek lazım. O yerleştirmemiz gereken yer de tarihsel bir sistem olarak kapitalizmin evrimi, Aydınlanma düşüncesi ve özel olarak da Fransız Devrimi'nden sonra başlayan süreç olmalı.

İlk olarak, Aydınlanma düşüncesi ile insan aklının, doğanın ve toplumun zaten var olan hareket yasalarını kavrayabileceği, hatta giderek bu yasalara uygun eylemler yaparak doğayı ve toplumu denetleyebileceği anlayışının ilk temelleri atılmıştır. Daha sonra, toplumsal ilerleme fikri ortaya çıkmış, geçmişten farklı olarak toplumsal değişme olumlu bir içerik kazanmaya başlamıştır. Hegel'in doğal, tarihsel, düşünsel süreci tek bir kuram ile açıklama çabası bunun üstüne gelmiştir. Marx, bir yanıyla bu düşünsel gelenekten beslenir, onun içinde, hatta doruk noktasında yer alır.

İkinci olarak, aslında her tarihsel dönemin kendine özgü muhalefet hareketleri olmuş olmasına rağmen, Fransız Devrimi ile birlikte bu konuda önemli bir değişim yaşanmıştır: Muhalif hareketler, mücadele ederek toplumsal değişmenin gerçekleştirilebileceğine inanır olmuştur; yeryüzünde toplumsal değişme sağlanabilir düşüncesine varılmıştır. Bunun kaçınılmaz sonucu olarak da, muhalif hareketler laikleşmiştir. Yani muhalefet hareketleri daha önceleri dinle iç içe geçmiş hareketler biçimindeyken, laik bir karakter kazanmaya başlamışlardır. Bunun sonucu olarak da, dünyaya anlam verme aracı olarak, modern ideolojiler ortaya çıkmıştır.

Üçüncü olarak, Fransız Devrimi'ni izleyen dönem, bir anlamda işçi sınıfının bu siyasal sürece, muhalefet hareketlerine ağırlığını koyduğu bir dönemdir. İşçi sınıfı, ilk olarak, çok sayıda ve çeşitli ülkelerde gizli örgütler kurarak örgütlenme yeteneğini bu dönemde göstermiştir. İkincisi, Claude Henri Saint-Simon, Robert Owen, Charles Fourrier gibi düşünürler aracılığıyla, kolektif ütopyalar yaratabilme

ve ütopyaları hayata geçirebilme yeteneğini göstermiştir. Üçüncüsü, işçi sınıfı, kendi taleplerini gerçekleştirebilmek için siyasal hayatta şiddet kullanabileceğini göstermiştir, hatta fiilen kullanmıştır; makine kırıcılığından başlayıp, Auguste Blanqui'nin komplolarına kadar... Bu sunuştan önce Blanqui'nin hayatına biraz baktım; Blanqui, hayatı boyunca bir yerleri basıp, ele geçirip, geçici hükümetler ilan etmiş, yakalanıp hapse atılmış. Ölünceye kadar aynı şeyi yapmış: 300-500 kişiyi örgütleyip geçici hükümet kurmuş; yakalanıp hapse atılmış, çıkınca gene aynı şeyi yapmış, sonunda da toplumsal değişmeyi gerçekleştirmek için şiddet kullanma fikri kabul edilmiştir. İşçi sınıfının bir diğer özelliği de, toplumsal reformları zorlayabilme, hatta gerçekleştirebilme yeteneğidir. İşçi sınıfının toplumsal ağırlığı nedeniyle özellikle İngiltere'de -ki geçerli olan sermaye birikim tarzının sonucu olarak İngiltere dünyanın fabrikası olmuştu ve bu da işçi sınıfının sayısal olarak da güçlü bir toplumsal kesim olması sonucunu doğurmuştu- bu mümkün olabilmiştir.

Marx ile Engels'in, 1848'de, devrimlerinin eşiğinde Komünist Manifesto'yu -işçi sınıfının siyasal programını- yazarken yaptıkları, işçi sınıfının ortaya çıkmış olan bu dört yeteneğini birleştirmektir: Örgütlenme yeteneği, kolektif ütopya yaratabilme yeteneği, şiddeti kullanabilme yeteneği ve reform yapabilme yeteneği.

Marx, özetle, Fransız Devrimi'nin etkisiyle ortaya çıkan değişimin kaçınılmazlığı ve bu değişimin halk egemenliği yönünde olması düşüncesini işçi sınıfının dört yeteneğiyle birleştirerek, bir toplumsal değişim projesi haline dönüştürmüştür. Bu yönüyle 1848'den başlayıp Paris Komünü'ne kadar olan dönem işçi sınıfının bu özelliklerinin nasıl, hangi biçimde hayata geçirilebileceğinin arayışı içinde geçmiştir. Bu arayış boşlukta süren bir arayış değildir; tam aksine, bugün unutulmuş olan ya da Marx onlarla uğ-

raştığı için hatırlanan, ama o dönemde işçi sınıfı içinde etkin olan akımlarla, ya da kişilerle -Blanqui bunlardan birisi, Proudhon birisi, Bakunin birisi, hatta İngiliz sendikacıları bunlardan birisi, Almanya'da Wilhelm Weitling bunlardan birisi- mücadele içinde geçmiştir.

Bu süreçte Marx, iki kesimle mücadele etmiştir: Birincisi, kitlenin, sınıfın rolünü ve tarihsel gelişme aşamalarını inkârcılığa karşıdır; biraz karikatürleştirerek söylüyorum, anarşizme karşı diyelim. Ama bu da iki yönlüdür: Bir yanda eylem alanında darbecilik, ya da toplumsal gelişme olmadan küçük bir grubun iktidarı ele geçirmesi düşüncesine karşı; diğer yanda devleti hemen yok ederek toplumu özgürleştirme tasarısına karşı mücadele etmiştir. İkinci mücadelesi de, Paris Komünü hakkındaki tartışmalarda da ortaya çıktığı üzere, mücadeleyi salt reformlarla sınırlandırma anlayışına karşıdır .

Marx, toplumların birbirini izlediği anlayışından hareketle, her ülkede demokratik devrimin, devrim sonucu ortaya çıkan burjuva toplumunun yaşanması gerektiğini savunarak, bir tür kontrollü geçiş, aşamalı ilerleme düşüncesini savunmuştur. Bunu yaparken de asıl olarak 1848 devrimlerinin çok kısa bir sürede Fransa'da, İtalya'da, Macaristan'da, Avusturya'da, hatta Almanya'da parlayıp sönmesini aşabilecek bir mekanizma kurmaya çalışmıştır. Bu mekanizma da muhalefeti kalıcı, sürekli, uzun soluklu kılabilecek bürokratik örgütsel mekanizmalar yaratma anlayışı olmuştur. Yani Enternasyonal'le başlayan, Marx'ın sonradan katılımı olmasa da, 1871 ertesinde ulusal işçi partilerinin kurulmasıyla sonuçlanan bir tartışma süreci yaşanmıştır. Alman Sosyal Demokrat Partisi, kendisi aktif olarak içinde olmasa da Fransız Sosyalist İşçiler Federasyonu, giderek yayılacak örgütler, bir anlamda Marx'ın 1848-1872 arasındaki mücadelesinin ürünü olarak çıkmıştır diyebiliriz.

Başta işçi sınıfı olmak üzere "tehlikeli sınıfların" bu biçimde hareketlenmesinin ve toplumsal değişime yön vermeye çalışmasının kaçınılmaz bir sonucu olmuştur: Ulus-devletlerin bir standart haline dönüşmesi. Halk egemenliğinin gerçekleşme biçimi olarak ulus-devletlerin birbiri ardına kurulması, aynı zamanda Edward Hallett Carr'ın işaret ettiği gibi "milliyetçiliğin sosyalistleşmesi, sosyalistlerin de milliyetçileşmesi"ne yol açmıştır ki, bu da, işçi sınıfının tek tek ülkelerde iktidarı/devleti ele geçirerek amacına ulaşabileceği anlayışını doğurmuştur.

Bu noktada dikkati çekmek istediğim son bir şey daha var: Her ne kadar Marx'ın izlediği siyasal çizgi ulusal işçi partilerinin kurulmasıyla sonuçlanmışsa da, 19. Yüzyıl hem ulus-devletlerin oluştuğu, hem de kapitalizmin bütün yerküreyi kapladığı bir dönemdir. Bu yönüyle tek tek ülkeler, bölgeler, kapitalist dünya sisteminin bir parçası haline dönüşmüştür ve bu sürecin izleri Marx'ın yapıtlarında vardır. Marx, bu açıdan hep iki yönlü, hep ikirciklidir diyebiliriz. Yani bir yanda ulusal ölçek, diğer yanda küresel ölçek vardır Marx'ta...

c. Konjonktür içinde Marx

Biraz daha hızlı giderek bakarsak, Marx'ın siyasallaştığı dönem -1848 devrimlerine giden dönem- bir anlamda 1815 Avrupa Uyumu'nun kurulmasıyla birlikte İngiliz hegemonyasının tesis edildiği, yeni bir sermaye birikim tarzının dayatıldığı dönemdir. O sermaye birikim tarzı, biliyorsunuz, bütün dünyadan hammadde ithal etmek, bu hammaddeleri İngiltere'deki fabrikalarda işleyip mamul madde olarak bütün dünyaya pazarlamak biçimindeydi. Kapitalizm, bir anlamda değişim geçiriyordu. Bunu gerçekleştirebilmek, bu sermaye birikim tarzını yürütebilmek için de, tüm dünyada bu ithalat ve ihracat etkinliğine en-

gel olabilecek siyasal yapıların ya zayıflatılması ya da lağvedilmesi gerekiyordu. İngiltere, zaman zaman sömürgeleştirerek, zaman zaman da kimi geleneksel imparatorluklara ticaret anlaşmaları dayatarak bunu büyük ölçüde gerçekleştirmişti. Bu da, İngiltere'de, işçi sınıfının yoğunlaşması, yani nicel ve nitel olarak güçlenmesi sonucunu doğurmuştu ve İngiliz işçi sınıfı, dünya nüfusu açısından imtiyazlı bir kesimi oluşturuyordu.

Marx'ın Kapital'de verdiği örneklerin hemen hemen tamamı İngiltere'ye aittir. Aslında örneklere bakmaya da lüzum yok, daha Kapital'in başında "Anlatılan senin hikayendir" demesinden şu sonuç çıkıyor: Marx, İngiltere'de yaşanan sürecin, bütün ülkelerin yaşayacağı bir süreç olduğu düşüncesine sahipti. Marx, kapitalizmin gelişimini incelerken İngiltere modeline bakıyordu, ama İngiltere o günün koşullarında dünyanın istisnai bir ülkesiydi. Kapitalist dünya ekonomisinin hegemonik ülkesiydi ve bu özelliğiyle tekti, biricikti. İngiltere'nin bu konumunun aşınmaya başlaması ancak Almanya'nın ve Amerika Birleşik Devletleri'nin 1870'lerden itibaren birer rakip hegemonik odak olarak güçlenmeye başlamasıyla birlikte söz konusu olmuştur.

Şunu söylemek istiyorum: Kabaca İngiltere'ye bakarak bir analiz yaptığınız zaman, dünyayı açıklamak ya da o analizden yola çıkarak dünyayı açıklamak, insanı ister istemez çizgisel bir tarih, ilerlemeci bir tarih anlayışına götürür. Zaten Marx'ın kabaca yaptığı, tek tek her toplumun - ki bu toplumun ne olduğu Marx'ta hep ikircikli, hep tartışmalı kalmıştır- belli üretim tarzı aşamalarından geçerek belli bir evrim çizgisini yaşayacağı ve o evrim çizgisinin sonunda da bir tür ütopyaya varacağı anlayışıydı. Ama bu anlayış, içinde bulunduğu tarihsel bağlamın ürünü olan bir anlayıştı. Bu yönüyle, Marx'ın düşüncelerinin, o tarihsel koşulların aşılmasıyla birlikte -insanlığın değişimini

açıklama yönünde çok önemli katkıları olmasına rağmen yetersiz ve sınırlı kaldığını düşünüyorum.

Burada bir noktaya daha değinmek yerinde olur: Hatırlarsanız Marx'ın ilki 1848 devrimleri öncesi ve sırasında, ikincisi de 1871 Paris Komünü öncesi ve sırasında olmak üzere iki kez siyasal olarak daha aktif bir konumda olduğuna dikkati çekmiştim. Bu durumun doğrudan konjonktürle bir ilgisi vardır. Nikolay Kondratiyef'in ortaya attığı kapitalizmin konjonktürel/çevrimsel dalgaları kuramının, ya da Ernest Mandel'in ifade ettiği biçimiyle kapitalist gelişmenin uzun dalgaları kuramının işaret ettiği olguların doğal bir sonucudur bu sanırım. 1848 Devrimleri, ya da devrim girişimleri kapitalizmin bir depresif dalgasının dip döneminde gündeme gelmiştir; Paris Komünü ise, 1848'de başlayan genişleme dalgasının kırılma noktasında yaşanmıştır. Konjonktürün dip ve doruk noktaları sınıf mücadelesinin kızıştığı dönemlerdir ve bu dönemler Marx'ı da doğrudan etkilemiştir, onun siyasallaşmasına yol açmıştır. Nispeten istikrarlı dönemlerde Marx'ın yaptığı, ya da yapmaya çalıştığı "bilim adamı" olmak, toplumun işleyiş kurallarını, yasalarını ortaya çıkarmaya çalışmaktır. Kendi ifadesiyle "anlamaya" çalışmaktır aslında...

II. Marksizm

Bu bölümde "Michel Foucault Marksizme nasıl bakardı" sorusuna oldukça mekanik bir biçimde -Foucault tabii ki böyle mekanik bakmazdı, ya da böyle mekanik bir biçimde ifade etmezdi- bir yanıt arayacağım. Foucault gerçek olarak gördüklerimizin tarih içinde ortaya çıkan söylemler olduğunu söyledikten sonra, tarihsel söylemlerin nasıl oluştuğuna dair çok basit, şemalaştırılmaya elverişli bir düzenek sunuyor bize. Şunu söylüyor: Söylemin üç tür mekanizması: Bir dışsal, bir içsel, bir de üçüncü tür meka-

nizmalar. Dışsal mekanizmalar söylemin dış sınırlarını belirler, içsel mekanizmalar içini düzenler, üçüncü tür mekanizmalar da söyleme nüfuz etmeyi sınırlandırır.

Dışsal mekanizmaların ilki yasak ya da reddetmedir; ikincisi, paylaşma ve kovma; üçüncüsü de doğru-yanlıştır. İçsel mekanizmalar da üç tanedir: Söylemi kuran "yazar" diye çevrilmiş, ama "author" diye geçiyor aslında, eser ve yorum.

Üçüncü tür mekanizmalar ise söyleme müdahale edilmesini sınırlandıran, engelleyen mekanizmalardır. Mesela çok bilinen örnek: İslamiyet tartışılırken, adam birden Arapça bir sure okuyor Kuran'dan, ondan sonra da "sen zaten eski Arapça da bilmiyorsun" diyor karşındakini konuşturmuyor. Benzer örnekler var: "Tıp hakkında konuşmak için tıp eğitimi alman gerekir, hukuk hakkında konuşmak için hukuk fakültesinde mezun olman gerekir" gibi engellemeler.

Marksizm'i tarihsel bir söylem olarak bu tabloya oturtmaya kalkıştığımızda şunu görüyoruz: Bir söylem olarak Marksizm'in dışsal alanını asıl olarak Marx ve Engels'in belirlediğini söylemek mümkün. Yasaklanan ya da reddedilen, idealizm. Marx düşüncesini idealizmle mücadele içinde geliştiriyor. Yani temeline, en kökenine baktığımızda, bu dünyanın ancak bu dünya içindeki ilişkilerden bakılarak anlaşılabileceği düşüncesi var. Dolayısıyla Marx, bu dünya dışındaki şeylerden bakma anlayışını kökten reddediyor, burada hiçbir tartışma yok.

Paylaşma ve kovma, yani Marx'ın neyi paylaştığı ve kovduğu da belli: Alman felsefesi, İngiliz iktisadı ve Fransız siyaseti. Yani Hegel'den diyalektik ile Feuerbach'tan maddecilik, Ricardo'dan emek-değer teorisi, Fransızlardan da sosyalizm düşüncesini alıyor. Onları alıyor, ama bunlar yanlış örnekler; kendi deyişleriyle hep baş aşağı duruyorlar, dolayısıyla düzeltiliyorlar.

Söylemin dışsal alanının üçüncü aşaması doğru-yanlışın saptanması da Marx ve Engels'in 1848'de başlayan siyasal mücadelesi içinde gerçekleşiyor. Sosyalizmin doğru ve yanlış biçimleri var: Ütopikler yanlış, Blanquicilik yanlış, Proudhonculuk yanlış, Bakunincilik yanlış, reformculuk yanlış... Bunlar reddedilmesi gerekenler. Doğrular ise ütopyacılığa karşı bilimsellik, komploculuğa karşı kitlesellik, anarşizme karşı gelişmenin zorunlu aşamalarını yaşama, reformculuğa karşı devrimcilik gibi. Bilinen şeyleri tekrar etmeyeyim...

Marksizm'in bir söylem haline dönüşmesi, içsel mekanizmaların çalışmaya başlaması yani kurucu öznenin, yapıtın ve yorumun ortaya çıkması asıl olarak Alman Sosyal Demokrat İşçi Partisi'nin kurulmasından sonra gerçekleşiyor. Burada dönüm noktası işçi sınıfının partisi aracılığıyla siyasal iktidarı ele geçirmesi -yani işçi sınıfının önce ulusal olması sonra devleti ele geçirmesi- gerektiği anlayışının benimsenmesidir. Parti yapılarının ortaya çıkmasıyla birlikte Marx ve Engels, kısa bir süre sonra kurucu/otorite konumuna yükseltiliyor ve bu konumuna yükseltildikten sonra da "Marx bu durumda ne yapmıştı, ne yapardı" denerek Marx'ın yapıtları ve yaptıkları, olaylar ve gelişmeler karşısında aldığı siyasal tavırlar tarihsel bağlamından koparılıyor. Genç arkadaşlar belki bilmezler, Marksistler 1970'li yıllarda Marx'ın ne zaman, nerede, nasıl dediğini bilmedikleri herhangi bir sözü üzerine kavga ediyor, birbirlerini vuruyorlardı. Tabii Marx öyle ya da böyle dedi diye olmuyordu, ama bir tür tarih dışına çıkartılmış, kalıplaştırılmış bir Marx yapıtı vardı, hâlâ var: "Şu şudur, bu budur" gibi. Söylem, asıl olarak Marx'ın yaptıkları haline dönüştü; ama söylemin tamamlanması her zaman için yorumla mümkün olan bir şeydir.

1900'lerin başından itibaren -onun için 20. Yüzyıl ideolojisidir diye başladım- Marksizm'in yorumları başlıyor.

İlk yorum, Vladimir Iliç Lenin ile Karl Kautsky arasındaki ayrımla, yani "işçi sınıfı siyasal iktidarı nasıl ele geçirecek" tartışmasıyla ortaya çıkmıştır. Marx, reform düşüncesine karşı olmamakla birlikte, İngiliz geleneğinden kaynaklanan toplumsal iktidar kurma fikrini aslında büyük ölçüde reddetmişti. Kautsky-Lenin tartışması, biliyorsunuz, "devlet iktidarı seçimle mi ele geçirilecek, yoksa devrimle mi ele geçirilecek" tartışmasıdır. Bu ayrımdan başlayarak, tartışma "iktidar devrimle ele geçirilecekse, bu devrim, kırlardan kentlere gelişen devrim mi olacak, kentlerden kırlara giden devrim mi olacak; kırdan kente olacaksa, önce halk ordusunu mu kuracağız, yoksa partiyi mi kuracağız; kentten kıra doğru olacaksa, önce cepheyi mi kuracağız, partiyi mi kuracağız" diye köklenip, dal budak salıyor.

Ekim Devrimi'nden sonra sosyalizmin nasıl kurulacağı tartışmaları ile yorumlar çoğalıyor: İosip Stalin ile Lev Trotskiy arasındaki tartışma, daha sonra parti içindeki "sağ" ve "sol" kanatlar arasındaki tartışma... 1950'lerden itibaren sadece siyasal iktidarı ele geçirme strateji ve taktikleri değil, geçmişin değerlendirilmesi ve iktidarın ele geçirildiği ülkelerdeki sosyalist partilerin diğer sosyalist ülkelerle ilişkileri farklı yorumlara yol açıyor. Buradan da Sovyetler Birliği Komünist Partisi, Çin Komünist Partisi, Arnavutluk Emek Partisi, Küba Komünist Partisi ve benzeri kökenli yeni yeni yorumlar doğuyor. Bu yorumların sonucunda, Marx'ın düşünceleri, 19. Yüzyılda yaşamış birinin düşünceleri olmaktan çıkıyor -ve bir sınıfı temsil ettiği öne sürülen bir otoritenin sürekli olarak yorumlanan düşünceleri olarak- bir söylem haline dönüşüyor.

Marksizm bir söylem haline dönüştükten sonra devreye söyleme müdahale etmeyi engelleyen mekanizmalar giriyor. Bu da asıl olarak parti ile ilgili bir mekanizma. Parti üyesi olmayan birinin Marx ve Marksizm hakkında konuşması neredeyse yasaklanıyor. Ama bu her parti üyesinin

Marx hakkında konuşabileceği anlamına gelmiyor. Parti üyeleri, "demokratik merkeziyetçilik" ilkesi gereği yalnızca partinin görüşlerini söyleyebilen kişiler haline dönüşüyor. Partinin görüşlerini ise Merkez Komite, hatta yalnız başına Parti Genel Sekreteri belirliyor. Dolayısıyla yorumlama yetkisi yalnızca Genel Sekreter'e ait olan bir yetki, parti ise başkalarının yorum yapmasını engelleyen aygıt oluyor.

Çeşitli ülkelerin partilerinin kendi yorumlarını geliştirmelerini engellemek için de "uluslararası komünist hareket"in hiyerarşisi kullanılıyor. Bu hiyerarşiye göre, "devrim yapan" ülkelerin partileri yapamayanlara göre daha önde yer alıyor, en önde ise devrimi ilk yapan ülke bulunuyor. Böylece diğer partilerin yorum yapması, dolayısıyla söyleme müdahale etmesi engelleniyor. En önce devrim yapan ülkenin partisinin Genel Sekreteri'nin yaptığı yorum resmi ve geçerli yorum haline dönüşüyor. Bu yorumu benimsemeyen partiler ise, eğer becerebilirlerse, kendi "uluslararası komünist hareketi"ni, yani kendi uydu partilerini oluşturuyor. Dolayısıyla parti ve uluslararası komünist hareket kullanılarak söyleme müdahale etmeye kalkışanlar susturuluyor. Susmamakta ısrar edenler ise külliyen reddedilerek partinin ve söylemin dışına atılıyor, ya da atılmaya çalışılıyor.

Bugün geriye dönüp baktığımızda, yani kabaca bu maceraya dönüp baktığımızda, bence unutmamamız gereken bir şey, Marx'ın içinde bulunduğu tarihsel-toplumsal koşullarda konuştuğudur. "Marx, insanlık tarihinin gördüğü en büyük beyinlerden biri ve beynini keskinleştirmek için en çok çalışan adamlardan biri, ama sadece o kadar!" diye bakmamız gerekiyor.

Marksizm ve İlkel Sermaye Birikimi*

*Metin Özuğurlu***

Başlığa bakıp burada "eskilerden" söz edeceğim düşünülebilir. Öyle ya, sosyal bilimlerin ana akımlarının gözünde Marksizm modası geçmiş bir kuramdır; ilkel birikim de 19. yüzyılda sonlanmış bir tarihselliğe göndermede bulunduğuna göre, böyle bir düşünceye kapılmak pek mümkündür. Oysa, bu çalışmanın başlığı tam tersi bir içeriğe sahip; burada çağdaş gelişmelerin irdelenmesine dönük Marksist bakış açısı içinde ortaya çıkan yeni kuramsal açılımlardan söz edilecektir.

Konuyu irdeleme tarzım Marksizm konusundaki kavrayışımla doğrudan ilintili olacağından, öncelikle pozisyonuma en genel hatlarıyla açıklık getirmek isterim.

---

* İlkel birikim konusunun "Proleterleşmenin Ekonomi Politiği" alt başlığı ile daha sınırlı bir incelemesi AÜ SBF'de Nisan 2002'de tamamladığım doktora tezinde yer aldı. Tez için bkz. M. Özuğurlu (2002), *İşçi Sınıfının Oluşumu Üzerine Bir Çözümleme Çerçevesi. Anadolu'da Bir 'Küresel Fabrikanın' Doğuşu (Denizli Örneği)*, AÜ SBF, Çalışma Ekonomisi ve Endüstri İlişkileri Anabilimdalı (s. 349)

** Dr. AU SBF Çalışma Ekonomisi ve Endüstri İlişkileri Bölümü.

Marksizm'in ayırt edici özelliğinin kuramında mı yoksa metodolojisinde mi aranması gerektiği yönündeki verimli tartışmalara atıfla, günümüzde hatırlanılması gereken bir başka noktayı vurgulamak istiyorum. Diyalektik maddeci tarih görüşü olarak Marksizm'in kurucu özelliklerinden biri de yönelimindedir. Marksizm, aynı zamanda, tarihsel kapitalizmin devrimci eleştirisine yönelmiş bir dünya görüşüdür. Eleştiri, mevcut düzenin kendisini sunuş biçimini, örtündüğü şalı kaldırmak ve bir tür deşifre etkinliği ise devrimcilik de kapitalizmin ötesinde sömürü ve baskıdan uzak bir dünyanın var olduğu tezini ve pratiğini ortaya koymaktır. Bu yaklaşım içinde Marksist yazınla kurulacak ilişki de doktriner değil politik olmak durumundadır. Birinci kuşak Marksizm'in önemli figürlerinden Rosa Luxemburg'un (1972:150) sözleriyle;

> Marksizm devrimci bir dünya görüşüdür; yeni açılımlar için uğraşmak zorundadır, bir dönemin geçerli tezlerine takılıp kalmayı tümüyle yadsır. Onun yaşayan gücü en iyi şekilde entelektüel öz-eleştiri çabaları ile tarihin iniş çıkışları ve karmaşasında korunur.

Bu yaklaşım içinde bir Marksist şunu söyleyecektir: "Bugün içinde yaşadığımız eşitsiz ve adil olmayan sömürücü kapitalist düzenin devrimci eleştirisi bakımından bütün külliyatıyla Marksizm bana ne kadar feyiz veriyorsa, ben o kadar Marksistim !". Teorik ve politik konumlanıştaki bu "rahatlığın" nedeni yönelimdeki kararlılıktır. Zira, öncelik metinlerin iç dünyasında değil, dünyanın devrimci eleştirisindedir. Kimilerince Marksizm'in devrinin bittiği sanısı da, güncelliğinin sürekliliği de, kanımca bu noktayla ilgilidir.

En genel terimlerle Marksizm'den ne anladığımı belirttim. Şimdi çalışmanın temel sorunsalına geçebilirim:

Tarihsel kapitalizmin küresel kapitalizm diye ifade edilen çağdaş formunun devrimci eleştirisi bakımından ilkel sermaye birikimi kavramı bize ne tür analitik olanaklar sağlamaktadır? İlkel birikim kavramına aşina olanlar için bu soru bir çok yönden yadırgatıcı gelebilir. Dolayısıyla, önceliği, böyle bir soruyu meşru kılan kuramsal ve ampirik dayanaklar nelerdir, noktasına vermek anlamlı olacaktır. Bu bölümü, ilkel birikimin sürekliliği tezini ileri süren çağdaş yaklaşımların[1] değerlendirilmesi izleyecek ve nihayet, bu tartışmanın günümüzdeki teorik ve politik anlamı üzerinde durulacaktır.

Kuramsal ve Ampirik Dayanaklar

İlkel birikim kavramı Marksizm'in özel diline aitmiş gibi görünse de, köken bakımından klasik politik iktisadın bir kavramıdır. Adam Smith'te "daha önceki birikim" terimi ile karşılanan kavramını İngilizce ve Almanca arasında gidip gelen dil serüveni ilginçtir: Marx, İngilizce 'previous' (önceki) terimini Almanca'ya 'ursprunglich' şeklinde çevirmiş; Marx'ın İngilizce'ye tercümesinde ise bu Almanca terim 'primitive' (ilkel) terimiyle karşılanmıştır.[2] Öte yandan, Marx'ın politik iktisat eleştirisi çerçevesinde kavrama yüklediği anlamlar, Anglo-Sakson dil içindeki bu anlam

1 Burada sözünü edeceğim yaklaşımın -izleyebildiğim kadarıyla- temsilcileri arasında en dikkati çeken öbek *Capital & Class* dergisi etrafında yer alan ve 1995 yılında *Open Marxism* başlıklı kitap dizisi çıkartan çevredir. İlkel birikimin sürekliliği tezinin inşası bakımından bu çevre içinde Werner Bonefeld'in adının ön plana çıktığı söylenebilir. Sermayeyi toplumsal ilişki, birikimi de sınıflar mücadelesi olarak ele alan ve toplum analizlerini bu temele dayandıran çevrenin konuya ilişkin çözumlemeleri için *The Commoner* adlı online derginin (http://www.thecommoner.org) Mart 2002 tarihli ilkel birikim tartışmasına bakılabilir. Bu tezin savunucularına eski Sovyet Bloğunun kapitalizme geçiş tartışmaları içinde olduğu kadar dunya sistemi yaklaşımı içinde de rastlamak mümkündür.

2 Bu bilgilerle birlikte, ilkel birikim kavramı ekseninde klasik ekonomi politiğin kapsamlı bir eleştirisi için bkz. Perelman (2000).

kaymasını önemsizleştirmiştir.

Klasik politik iktisatta ilkel birikim terimi, işbölümünden (ki bu kapitalizmdir) önce oluşan servet stokuna göndermede bulunur: Buna göre, ticari mekanizmalarla servet birikmiş, bu stok temelinde kapitalist işbölümü yerleşmiş ve işlemeye başlamıştır. Özetle, ilkel birikim kapitalizmin tarih öncesidir. İşte Marx'ın başına "sözde" sıfatını koyduğu da politik iktisat öğretisinin bu yaklaşımıdır. Marx'a (1997:677) göre, kapitalizmin tarih-öncesi şeklinde yaklaşmakla kavrama bir nevi "teolojideki ilk günahın oynadığı rol" atfedilmiş olmaktadır. Bu role göre, içinde katliamların, talanların, köle ticaretlerinin bulunduğu bu cürümler işlenmiş (ya da Adem elmayı yemiş) olan olmuştur. Sonrası ise piyasanın görünmez eliyle vaftiz edilen kapitalizmin (ya da yaşamın) rasyonel hikâyesidir.

Marx'ın *Kapital* birinci ciltte "İlkel Birikimin Gizemi" başlıklı bölümle başlayan tarihsel irdelemesine ana hatlarıyla bakmak, ilkel birikimin kuramsal dayanakları hakkında fikir verecektir:

Marx (1997:681-685), kapitalist dönemin başlangıcı 16. yüzyıldır der ve ardından ilkel birikimin klasik örneği olarak irdelediği İngiltere'de, yığınsal mülksüzleştirme anları için 18. ve 19. yüzyıllardan örnekler verir. Bunlar arasında, Parlamentoda çıkartılan yasalar aracılığıyla Kilise, devlet ve komün arazilerinin nasıl sermayeleştirildiğine ve kırsal nüfusun sanayi proletaryası haline gelmek üzere yerlerinden yurtlarından kopartılarak nasıl 'serbest' kaldıklarına dair öyküler ilgi çekicidir. Marx (1997:697) bu süreci şöyle özetler:

Kilise mallarının yağmalanması, devlet mülkünün hileli yollardan ele geçirilmesi, ortak toprakların çalınması, feodal ve klan emlaklarının gasp edilerek, başı boş bir terör havası içinde, modern özel mülkiyet haline getirilmesi, ilkel birikimin birçok sevimli yöntemlerinden birkaçıydı.

Kapitalist tarım için gerekli alan ele geçirilmiş; toprak, sermayenin bir parçası haline getirilmiş ve kent sanayileri için 'özgür' ve yersiz-yurtsuz' proletarya sağlanmıştı.

Marx (1997:718), servetin sermayeye dönüşmesi bakımından mali sistemin kimi özelliklerine de işaret etmiştir: Kökleri ortaçağlara uzanan kamu kredisi sistemi, yani devlet borçları sistemi, 17. yüzyılla birlikte yaygınlaşarak "kapitalist çağa damgasını" vurmuş ve "ilkel birikimin en güçlü kaldıraçlarından birisi durumuna" gelmiştir. Kamu borçlanması "bir büyücü değneğinin dokunması gibi kısır paraya üreme gücü kazandırır ve onu sermayeye çevirir." Devlete borç verenler, aslında hiçbir şey vermemişlerdir; zira borç karşılığında ellerinde tuttukları tahvillerle tıpkı nakit para gibi iş görmeye devam ederler. Bankacılık sistemi, kamu borçlanması üzerinde yükselmiştir. Kamu borçlanması, bir yanda aylaklar sınıfı (rantiyeler) ile halk ve devlet arasında aracılık ederek muazzam servetler biriktiren bankerleri doğurmuş, diğer yanda "borsa kumarı ve bankokrasinin doğmasına yol açmıştır". Uluslararası kredi sisteminin de kökeninde devlet borçlanması yatmaktadır. Marx, buna örnek olarak, sırasıyla çöken Venedik'ten Hollanda'ya ihraç edilen büyük servetleri, aynı şekilde, sınai üretimde İngiltere'nin gerisinde kalan Hollanda'dan 18. Yüzyılda İngiltere'ye ikraz edilen büyük miktarlardaki sermayeyi ve nihayet Marx'ın kendi döneminde cereyan eden ve İngiltere'den Amerika'ya ikraz edilen sermayeyi sıralar ve "Bugün, Birleşik Devletlerde doğum belgesi olmaksızın ortaya çıkan sermayenin çoğu, daha dün İngiltere'de sermayeleştirilmiş çocuk kanı idi" der (Marx, 1997:720).

Marx, ekonomi politiğin anayurdu olan Batı Avrupa'da ilkel birikim sürecinin büyük ölçüde tamamlandığını ve kapitalist rejimin buralarda ulusal üretim alanlarını ya doğrudan ya da dolaylı olarak denetim altına aldığını belirtir. Oysa sömürgelerde durum farklıdır. Sömürgelerde, ka-

pitalist rejim, kendi emek koşullarını kendisini zengin etmek için kullanan bağımsız üreticilerin direnişleriyle karşılaşır. Bu direnişin kırılabilmesi, bağımsız üreticilerin mülksüzleştirilerek üretim ve geçim araçlarının sermayeye dönüştürülmesiyle olanaklıdır. Kendi özgür iradesiyle kendi emeğini satmak durumunda olan insanlar olmaksızın, makinelerin, üretim araçlarının ve paranın varlığı, sermaye olarak hiçbir anlam ifade etmez. Demek ki, sermaye kendi başına bir şey olmayıp, "şeylerin aracılığıyla kişiler arasında kurulan toplumsal bir ilişkidir" (Marx, 1997:730). Peki, üretim ve geçim araçlarının sermayeleşmesi ne demektir? "Bunlar, ancak, aynı zamanda, emekçiyi hem sömürme ve hem de boyunduruk altına alma aracı olarak hizmet ettikleri zaman, sermaye halini alırlar" (Marx, 1997:731).

Marx (1997:737), sömürgecilik siyaseti kadar, kendi döneminde ortaya atılan ve savunucuları tarafından "sistemli sömürgecilik" adı verilen politikayı da bir "ilkel birikim yöntemi" olarak değerlendirmiştir. "Sistemli sömürgecilik" yaklaşımına göre, kapitalist sömürünün işleyişi bakımından "özgür" işgücünün yaratılması, ya da İngiliz kapitalistlerinin yaptığı gibi işgücünün İngiltere'den alınıp sömürgelere getirilmesi, gerekli olmakla birlikte, yeterli değildir. Zira buralarda, toprak büyük ölçüde kamu mülkiyetindedir; dolayısıyla, bugünün ücretli işçisi, yarının kendi hesabına çalışan bağımsız köylüsü olabilmekte, bu durum işgücü piyasası üzerinde tahripkâr etkilere yol açmaktadır. Bir yandan, ücretli emekçinin sömürü derecesi düşük kalmakta, diğer yandan sermayeye beslenen sadakat duygusu zedelenebilmektedir. Sonuç, yetersiz ve istikrarsız bir işgücü piyasasıdır. "Sistemli sömürgecilik" yaklaşımının bu durumu önlemek için önerdiği politika seti son derece basittir ve İngilizler eliyle Amerika'da uygulanmıştır: Buna göre, devlet müdahalesiyle toprak fiyatları yapay bir yolla yükseltilmiş ve böylece işçilerin toprak edinme koşulları

uzun bir çalışma süresini alacak biçimde zorlaştırılmıştır. Marx, bu noktada, ilkel birikimin mülksüzleşen yığınların varlığı ile yetinmeyip, onların aynı zamanda ücret sisteminin gerektirdiği disipline sokulmasını da içerdiğini ve bu noktada devlet gücünün kullanıldığını belirtir:

> Burjuvazi... ücretleri artı-değer yaratımının uygun sınırlarında bastırmak, iş gününü uzatmak ve işçileri normal bağımlılık derecesi içinde tutmak için devlet iktidarını ister ve kullanır. Bu, sözde ilkel birikimin asli bir unsurudur (Marx, 1997:701).[3]

Kapital'deki ilkel birikim çözümlemesine ana hatlarıyla değindikten sonra, Marx'ın sermaye birikimi konusuna yaklaşımını iki düzlemde değerlendirmek mümkündür: Bunları, sermayenin ortaya çıkışı ya da doğası ile varoluş ya da işleyiş özellikleri şeklinde ayrıştırabiliriz. İlki, yukarıda temel başlıklarıyla değinildiği gibi İngiltere özelindeki somut bir tarihsel sürecin konusunu (ilkel birikim) oluştururken, ikincisi soyutlama düzeyi yüksek yapısal bir çözümlemenin konusunu (sermayenin genişleyen yeniden üretimi) oluşturmuştur. Sermayenin doğası bakımından Marx, ilkel birikimin sadece servet birikimini sağlamakla yetinmeyip, biriken servetin sermayeye dönüşmesi sürecini de içerdiğini; dolayısıyla, sermayenin bir stok birikimi olmayıp, başlı başına toplumsal bir ilişki olarak kavranması gerektiğini vurgulamıştır. Sermayenin işleyiş özellikleri düzleminde ise, emekçi sınıfların karşı karşıya kaldığı korkunç koşulların müsebbibini ilkel birikimde değil, arz-talep yasasının bizatihi kendisinde aramak gerektiğini ortaya koymuştur. Kapital boyunca Marx, nesnel ve adil ku-

3 Bu alıntıda *Kapital* birinci ciltin, 1887 tarihli İngilizce baskısının yer aldığı CD Arşivine müracaat edilmiştir. Bkz. Marx/Engels Internet Archive (marxists.org) 1995, 1999. Yeri gelmişken bu zengin arşiv CD'sini edindiğim Yiğit Karahanoğulları'na da teşekkür etmek isterim.

rallar olarak takdim edilen piyasa kurallarının sömürünün asli kaynakları olduğunu deşifre eden bir çözümleme stratejisi izlemiş; ilkel birikimden ziyade sermayenin genişleyen yeniden üretimi (sermaye birikimi) üzerinde durarak, 'iktisadi ilişkilerin sessiz mabedinde' yaşanan sömürü ve baskının, kaba ilkel birikim yöntemlerinden daha etkili olduğu gerçeğini ortaya koymuştur (Perelman, 2000).

Bu çalışmanın konusunu oluşturan birinci düzlemle, yani sermayenin doğasıyla ilgili olarak Marx'ın klasik politik iktisada yönelttiği eleştirileri üç noktada toplamak mümkündür: Buna göre, politik iktisat, ilkel birikimi bir stok birikim şeklinde sunmak suretiyle, sürecin (a) mülksüzleştirme boyutunu, (b) devletin zor aygıtı olarak oynadığı rolü (ekonomi-dışı zor) ve (c) sermayenin kendinde bir şey olmayıp bir toplumsal ilişki olduğu gerçeğini gizlemektedir. İlkel birikim kavramına bu eleştiri noktaları itibarıyla bakıldığında, konunun daha üst bir soyutlama düzeyinde, toplumsal mülkiyet ilişkileri ve toplumsal işbölümü çerçevesindeki bir toplumsal değişim sürecine işaret ettiği söylenebilir. Nitekim, E. M. Wood da (2002, "bir toplumsal ilişki olarak sermaye" kavramlaştırmasını kapitalizmin kökenleri tartışmasına uyarlarken şu noktanın altını çizer: Servet birikimi, kapitalizmin gelişimi bakımından gerekli olsa bile yeterli değildir; bunun için servetin sermayeye dönüşmesi gerekir; bu da toplumsal mülkiyet ilişkilerinin dönüşmesi anlamına gelir. O halde kapitalizmin belirli bir önkoşulundan söz edilecekse, bu, ne ticari kârlar için gerçekleştirilen emek sömürüsünden, ne sömürgecilikten, ne de talan ve hırsızlıktan elde edilecek birikimdir; kapitalizmin önkoşulu, toplumsal mülkiyet ilişkilerinde gerçekleşen ve kapitalist 'hareket yasalarını' meydana getiren dönüşümden başkası değildir (Wood, 2002:36).

Buraya kadar sürdürülen tartışmalar ışığında, ilkel bi-

rikimin kapitalizmin 'tarih-öncesi' şeklinde ele alınamayacağı, toplumsal işbölümü ve toplumsal mülkiyet ilişkilerindeki dönüşüm çerçevesinde çözümlenmesi gerektiği vurgulanmış oldu. İlkel birikimin güncelliği ya da sürekliliği tezi bakımından bu çözümleme ekseninin hangi çağdaş dinamikleri ima ettiğine değinmeden önce, çözümleme çerçevesine bir ilavede bulunmak gerekiyor.

İlavenin kaynakları, Rosa Luxemburg'un sermaye birikimi konusuna yaptığı katkıyla ilgilidir. Bu katkı, ana tezi itibarıyla kısaca şöyle özetlenebilir: El konulan artığın realize olabilmesi ve böylece sermayenin genişleyen yeniden üretiminin sürdürülebilmesi, kapitalist olmayan toplumsal formasyonların (üçüncü sektörlerin) varlığını gerektirir. Sermayenin genişleyen yeniden üretimi konusunda Marx'ın ortaya koyduğu çözümlemeyi eksik bulan Luxemburg (1972:50) sorar: "Ya Piyasa? Sömürünün gerçekleşmesi neye bağlıdır? Sermaye ya da üretim mekanizması kendi ihtiyaçları doğrultusunda kendi pazarlarını genişletebilir mi?" Kendi sorusuna yanıtı kısadır: "Hayır". Gerekçesine gelince; Luxemburg'a göre, sermaye toplumsal koşullara bağlıdır, bu yüzden de sermaye birikiminden söz ederken onun toplumsal gereklilikler boyutu ya da kısaca talep boyutu ihmal edilmemelidir. Marx, sermayenin genişleyen yeniden üretimini, sermaye ve işgücünden ibaret kapalı devre bir döngüsellikle açıklamakla, artı-değere nasıl el konduğunu anlatmış, ancak artık değer sömürüsünün nasıl gerçekleştiğini açıklamamıştır. Oysa, el konulan artık değerin realize olabilmesi için, bir başka ifade ile sömürünün gerçekleşebilmesi için kapitalist üretim üçüncü tarafa (köylülük, bağımsız küçük üretici gibi) yaslanmak zorundadır. Kapitalist ve kapitalist olmayan üretim arasındaki değişim ilişkisinin baskısıyla artık değer realize olur. Fakat bu değişim ilişkisinin kurulması ve işlemesi direnişlerle karşılaşır ve sermaye, kapitalist olmayan toplumsal üretim

ilişkilerinden kaynaklanan bu direnişi askeri ve siyasi şiddet kullanarak kırar. Fark edileceği gibi, Luxemburg'un üçüncü sektörün gerekliliği yönündeki vurgusunun temelindeki teorik-politik saik, emperyalizm sorunsalıdır. Nitekim, *Sermaye Birikimi*[4] adlı kapsamlı çalışması, "emperyalizmin nedenini bulmak istiyorum" diyerek yola koyuluşunun bir ürünüdür. Konunun emperyalizm boyutu, ilkel birikimin sürekliliği tartışmasındaki bir diğer çözümleme eksenini işaret eder.

Toparlayacak olursak, ilkel birikimini sürekliliği tezinin yaslandığı kavramsal çerçevenin toplumsal işbölümü, toplumsal mülkiyet ilişkileri ve emperyalizm temalarını içerdiği söylenebilir. Hemen fark edileceği gibi, sözü edilen temalar, "küreselleşme" literatürünün de belli başlı tartışma eksenlerini oluşturmaktadır. Uluslararası işbölümünde ortaya çıkan yeni gelişmelerin, Sosyalist Bloğun çözülmesi ile toplumsal mülkiyet ilişkilerinde hız kazanan dönüşümlerin, uluslararası egemenlik ilişkilerinde çokuluslu şirketler ve ulus ötesi birliklerin etkinlik kazanmasıyla yaşanan farklılaşmaların vb. işaret ettiği kavramsal çerçeve, burada vurgulanmaya çalışıldığı şekliyle, ilkel birikim tartışmalarının yaslandığı bağlamla büyük ölçüde örtüşmektedir.

Yine de, kavramsal benzeştirmelere dayalı bu teze yöneltilebilecek temel bir itiraz mevcuttur: İlkel birikim söz konusu olduğunda, Marksist literatür açısından burada ileri sürülen temaların tümü kapitalizm öncesi toplumların kapitalizme geçişlerini konu alan bir tarihsel bağlama sahiptir.[5] Küreselleşme literatürü içinde her şey vardır; ama,

4 Bkz. Rosa Luxemburg (1986), *Sermaye Birikimi* (Çeviren: Tayfun Ertan), Istanbul: Alan Yayıncılık.

5 İlkel birikimin sürekliliğini ileri süren çağdaş yaklaşımlara bu noktada yöneltilen kapsamlı bir eleştiri için bkz. Paul Zaremka (2002). "Primitive Accumulation in Marxism, Historical or Trans-historical Seperation from Means of Production?" *The Commoner* (www.thecommoner.org).

belki de tek istisnası "feodalizmden kapitalizme geçiş" türündeki bir tartışma eksenidir. Sermayenin yayılmacı genişlemesinin günümüzde eriştiği seviye, böyle bir ekseni tümüyle ortadan kaldırmadıysa bile marjinalleştirmiştir.

Bu önemli itirazı, ilkel birikimin sürekliliği tezini ileri süren çağdaş yaklaşımların kavrama kazandırdıkları yeni açılımlar çerçevesinde ele alacak ve tartışmaya çalışacağım.

İlkel Birikimin Sürekliliği

Marx'ın bir toplumsal ilişki olarak sermaye kavramlaştırması ile sermayenin kapitalist olmayan alanları çevirmesi/kapatması (enclosure[6]) ve doğrudan üreticileri geçim araçlarından koparması/ayırması yönündeki çözümlemeleri, ilkel birikimin sürekliliğini ileri süren çağdaş Marksist yaklaşımların kavram seti içinde de temel bir öneme sahip olmuştur. Marx'dan farklılaştıkları nokta ise çözümleme düzeyi ile ilgilidir: Daha önce belirtildiği gibi, Marx, sermayenin genişleyen yeniden üretimi çözümlemesindeki soyutlama düzeyinden farklı olarak ilkel birikimi tarihsel düzlemde incelemiştir.[7] Oysa, çağdaş girişimler, ilkel birikimi

6 İngiltere'de köylülerin topraklarından sürülüp tarım topraklarının sermayeleştirilmesi sürecini ('koyunların insanları yediği' o süreci) tanımlayan encolure movement dilimize "çitleme hareketi" şeklinde tercüme edilmiştir. İngiltere özelindeki bu tarihsel olayı çitleme terimi ile karşılamaya bir itirazım olmamakla birlikte, kavramın genel kullanımı bakımından kapatma terimini kullanmanın daha uygun olduğunu düşünüyorum. Bu terimi de günlük dilimizde bir kadının erkeğin kapatması olmasındaki anlam neyse tam da aynı anlamda kullanıyorum. Terimin güncel kullanımıyla vurgulanan da dünyamızın giderek sermayenin kapatması haline gelmiş olmasından başka bir şey değildir.

7 Nitekim Perelman'ın da (2000) üzerinde durduğu bir mektubunda Marx, *Kapital* birinci ciltteki "İlkel birikim bölümü, kapitalist iktisadi düzenin ortaya çıktığı Batı Avrupa'daki gelişim güzergâhlarının izini sürmekten öte bir şey değildir" demiştir. Bu mektup için *bkz*. Letter from Marx to Editor of the Otyecestvenniye Zapisky, Written: end of, 1877, Marx/Engels Letters Archive, Internet Archive (http://www.marxists.org).

tarihsel değil, tam da Marx'ın sermayenin genişleyen yeniden üretimi kavramlaştırmasındaki soyutlama düzeyinde ele alma gayreti içindedir. Kavramın soyutlama düzeyi yükseldikçe kapsamının genişlemesi de kaçınılmazdır. İlkel birikimin kapsamındaki genişlemeyi klasik kullanımından başlayarak dört başlık altında toplamak mümkündür:

(a) Klasik bağlamında ilkel birikim, doğrudan üreticilerin geçim araçlarından kopartılıp mülksüzleştirilmeleri ve ücret sistemine bağımlı hale getirilmelerini konu alır. Burada proleterleşmenin iki boyutuna dikkat çekilir; mülksüzleşme ve emeğin "özgürleşmesi". Böylece, salt feodalizmin bağrında kapitalizmin yükselişi değil, kapitalizm bir kez ortaya çıktıktan sonra kapitalist olmayan toplumsal formasyonların ona tabi hale getiriliş süreci de ilgi alanına girmiş olur. Günümüzde ilkel birikimin klasik kapsamı içinde kalarak ortaya yeni katkılar koyan çalışmalar da mevcuttur.[8]

(b) Eğer, ilkel birikimin klasik kullanımı, kısaca, "insanların geçimlik araçlarından kopartılmalarını" anlatmak-

8 Bunlar içinde Fröbel ve arkadaşlarının (1980) katkıları anılmaya değerdir. Buna göre, bir yanda, emeğin üretim ve yeniden üretim koşullarının kapitalist olmayan toplumsal formasyonlarda vücut bulup sermaye hareketine tabi olduğu bir işleyiş (emeğin sermayeye biçimsel tabiiyeti), diğer yanda da üretim ve yeniden üretim koşulları itibariyle emeğin sermayeye tabi hale gelişine (emeğin sermayeye gerçek tabiiyeti) işaret eden bir işleyişten söz edilmektedir. Geçiş formu niteliğindeki bu iki biçimi birbirine bağlayan üçüncü bir biçim daha vardır: Burada, emek 'özgür' ücretli işgücü olarak istihdam edilmekte, ancak emeğin yeniden üretim maliyeti kapitalist sektörün dışına taşınmaktadır. Bunun anlamı, emekçilerin tüketim için gerekli fonlarının, sermaye birikim fonlarına dönüştürülmesidir. Maddi üretim kapitalist üretim tarzının çerçevesi içinde sürdürülürken, emek de dahil destekleyici unsurların (subsidies) 'kapitalist olmayan', 'enformel', 'geleneksel' ya da 'geri kalmış' sektörlerden temin edilmesine dayalı bu biçim, düşük sermaye yoğunluğu ile işgücünün yüksek fiziki sömürüsünü birleştiren ve bu yolla sermayenin dünya çapındaki değerlenme ve birikim sürecine entegre olan bir sermaye birikim ve değerlenme biçimidir. Uluslararası yeni işbölümü çalışmalarının öncüsü niteliğindeki bu önemli çalışma için bkz. Fröbel vd. 1980:28).

ta ise, genişletilmiş ikinci bağlamı, insanların ücret sistemi dışındaki alternatif geçinme stratejilerinden uzak tutulmalarını da içerir. Bu yaklaşım içinde, örneğin, modern hane yaşamının inşası da ilkel birikimin modern bir varyantıdır; hanenin çamaşır yıkama alanlarının mülkiyetinden (bahçedeki çeşmeden-özel mülk- ya da dere kenarından -ortak mülkiyet-) kopartılmaları ile üretim araçlarının mülkiyetinden kopartılmaları arasında temelden bir fark yoktur. İlki, meta-dışı geçimlik üretimden, diğeri meta-dışı geçimlik 'hizmet üretiminden' kopartılmaya işaret eder.[9] Görüldüğü gibi, ilkel birikim, doğrudan üreticinin mülksüzleşmesi ve emeğin özgürleşmesi ile yetinmeyip, kişinin meta-dışı geçim alanlarını ve yeteneklerini kapatarak sermaye rasyoneline tabi kılan bir süreç şeklinde yorumlanmakta; kısaca, emeğin yeniden üretim koşullarının da metalaştığı[10] ve gündelik yaşamın idamesinin nakit para gelirine bağlı hale gediği (cash nexus[11]) vurgulanmaktadır.

9 Bu yaklaşımın iyi bilenen temsilcisi için bkz. Micheal Perelman (2000).

10 Bir önceki dipnotta yer verildiği gibi metalaşma analizlerinde, 'emeğin sermayeye biçimsel ve gerçek bağımlılığı' kavramları da yaygın olarak kullanılmaktadır. Buradaki kullanımında Marx'ın formülasyonu genişletilerek yeniden yorumlanmaktadır. Marx'taki anlamıyla biçimsel bağımlılık, ücretli emeğin emek süreci üzerindeki denetimini kaybetmediği durumu, gerçek bağımlılık ise, bu denetimi kaybedip, makinenin bir parçası haline geldiği durumu niteler. Genişleyen yorumda ise, emeğin yeniden üretimi de sermayenin gerçek egemenliği altına girmiştir.

11 Bu kavramın içeriği ve kısa tarihçesi için bkz. Tim Dant (2000). Kavram hakkında, bu çalışmaya dayanarak şu notlar düşülebilir: Cash nexus (nakit bağı); mal ve hizmetlere iktisadi nakit değişimi ile erişme süreci şeklinde tanımlanabilir. 'Küreselleşme' ile birlikte hızlanan ve yaygınlaşan metalaşma sürecini niteleyen terimlerden biri olarak kullanılmaktadır. Ancak terim yeni değildir. İlk kez, *Komünist Manifesto*'da Marx ve Engels bu terimi, burjuva kapitalist toplumun ayırt edici özelliklerinden birini vurgulamak için kullanmış, mübadeleye dayalı feodal ya da ataerkil değişim biçimlerinin yerini, nakdi ödemeye dayalı ilişki biçiminin aldığını belirtmişlerdir. İngiliz Marksistlerinden Westergaard 1970'te yayımlanan *"Nakit Bağının Yeniden Keşfi"* adlı makalesinde, nakit bağının, birçok insanı toplumsal düzene bağlayan temel bir ilişki" şeklinde kavramsallaştırmıştır.

(c) Bir ileri adımda ise servetin sermayeleştirilmesindeki ana mekanizma olan ayırma/koparma eylemi daha da genelleştirilerek insan etkinliğinin kendi koşullarından koparılması gibi bir düzleme taşınır. Çözümleme düzeyi geçimlik araç ve etkinliklerden, genel olarak insan etkinliğine sıçratılmıştır. Böyle bakıldığında, ilkel birikim Marx'ın gerçek sermaye birikimi bağlamında geliştirdiği öznenin nesneleşmesi, yabancılaşma ve meta fetişizmi kuramlarının artık bir parçası haline gelir. İlkel birikimdeki koparma ve kapatma eylemleri ile sermayenin genişleyen yeniden üretimi çerçevesinde vurgulanan canlı emeğin nesnel koşullarının kendi öznel kapasitesine karşıt olarak ondan kopması ve bağımsız bir değer biçiminde gözükmesi eylemleri arasında içsel bir bağlantı kurulmuş olur. Dolayısıyla, ilkel birikime kapitalist toplumsal ilişkileri sadece ortaya çıkaran bir "dönem" olarak değil, bu ilişkileri bir bütün olarak kuran "eylem" olarak bakılması önerilmektedir.[12]

(d) Kavrama yüklenen bu anlamlarla birlikte analiz biriminin kişi düzeyinden kamusal alana taşınması, bize ilkel birikimin kapsamında ulaştığı son noktayı verir. Buradaki bağlamıyla, ilkel birikim özelleştirme, kuralsızlaştırma, esnekleştirme vb. gibi küresel ölçekte son 20-25 yıldır

12 Bu vurgu, ilkel birikimi genişleyen birikimle aynı soyutlama düzeyine taşıyarak aralarında ardışık zamanlı neden-sonuç ilişkisi yerine eşzamanlı bir bağlantının varlığını ileri süren Bonefeld'e (2002a:7) aittir. Bonefeld, sermaye mantığının özü olarak değerlendirdiği kopuş eyleminin ilkel birikimle başladığını, birikimin kalıcı bir süreci ve sermaye yoğunlaşması şeklinde belirginleştiğini ve nihayet kendisini sermayenin merkezileşmesi eğiliminde ifade ettiğini belirtir. Dolayısıyla ilkel birikimin ilk birikim olarak değil, kapitalist toplumsal ilişkilerin ya da toplumsal ilişkilerin meta biçiminin kurucu temeli olarak görülmesi gerektiğini ileri sürer.

13 Örnek için bkz. Claudia von Werlhof, "Globalization' and the 'Permanent' Process of 'Primitive Accumulation': The Example of the MAI, the Multilateral Agreement on Investment", Journal of World-System Research, c. 6, Num. 3 (728-749).

yürürlükte olan yeni-liberal stratejileri bir ilkel birikim stratejisi şeklinde yorumlamak iddiasındadır.[13] Eğer ilkel birikimin en soyut tanımı servetin sermayeleşerek özel ellerde toplanması ise, ulusal devletin sosyal boyutunun geriletilmesi, kamusal mal ve hizmetlerin tasfiyesi gibi süreçleri ilkel birikimle açıklamak olasıdır; zira, burada da, kamusal servet sermayeleşerek özel ellerde toplulaşmaktadır.[14] Üstelik, kullanılan yöntemler, "kilise ve devlet mallarının" 18. ve 19. yüzyıldaki yağmasında kullanılan yöntemlerden daha az hileli de değildir.

İlkel birikim kavramına yüklenen yeni anlamlarda bir keyfilik var mıdır? Bunun anlaşılabilmesi, ilkel birikim ile sermaye birikimi arasındaki farklılıkların ve bağlantıların tartışılmasını gerektirecektir. Bu konudaki sistemli çalışmalarıyla dikkat çeken De Angelis (2000) ve W. Bonefeld'in (2002a-b), Marx'ın temel aldığı (üretim araçlarından) "kopartılma" kavramına merkezi bir önem verdiklerinden söz edilmişti. De Angelis'e göre kapatma ve kopartma eylemi, birikim ve ilkel birikimin ortak karakteridir. Birikim ve ilkel birikim arasındaki farklılıklar, bu eylemlerin biçim ve koşullarındaki farklılıklarla ilişkilidir. Kopuş ya da ayrışma ilkel birikimde gerçekleşir; sermaye birikiminde ise bu ayrışma genişleyen ölçekte yeniden üretilir. Sermaye tarihsel olarak bir kez geliştikten sonra kendi varoluş koşullarını kendisi yaratır; ancak, bu cümleyi "varoluşunu/ortaya çıkış koşullarını değil, varlık koşullarını kendisi yaratır" şeklinde okumak gereklidir. Bir başka ifade ile, sermayenin varoluşuyla ilgili stratejiler ilkel birikimle, varlık koşullarının idamesi ise sermayenin sürekli genişleyen döngüsel mekanizmalarıyla ilgilidir. İlkel birikimin sürekliliği tezine gelince, De Angelis (2000), bu noktada, Marx'ın "kapitalist ilişkilerin çelişkili doğası" an-

14 İlkel birikimin bir iktisatçının kaleminden neo-liberal evreye uyarlanma girişimi için bkz. De Angelis (2000).

layışı ile Polanyi'nin "ikili hareket" kuramını birlikte ele almayı önerir. Bilindiği gibi Polanyi, bir yanda piyasanın kendine içsel olan dizginsiz hareketinden, diğer yanda da piyasanın dizginsiz kuşatmasının yol açtığı tehdide karşı direnen toplumun tarihsel hareketinden söz etmiştir. Böyle bakınca tarihsel kapitalizm, bir yanıyla da, piyasanın toplumu sömürgeleştirmesi, toplumun da piyasaya tahditler koyması, direnmesi yönündeki hareketlerinin tarihidir. Dolayısıyla, ilkel birikim toplumsal servetin sermayeleştirilmesi yanında, sermayenin genişleyen yeniden üretimi önüne toplumun koyduğu tahditlerin tasfiyesine dönük bir sermaye stratejisi olarak da görülebilir. Buradaki, strateji vurgusu, birikimin ekonomi dışı mekanizmalarına atıf yapmaktadır. De Angelis (2000) buradan, "işçi sınıfı mücadelesi kapitalist üretim ilişkilerinin sürekli bir unsuru olduğu için, sermaye, kendi birikim temellerini her seferinde yeniden yaratmak amacıyla sürekli olarak ilkel birikim stratejilerine angaje olmak durumundadır" şeklinde bir sonuca ulaşır.

İlkel birikim ve sermaye birikimi arasındaki ilişki konusunda Bonefeld'in soyutlama düzeyi yüksek bir çözümleme çerçevesi çizdiğini belirtmiştim. Bonefeld (2002a), kopuş mantığının sermayenin gerçek süreci olarak görülmesi gerektiğini belirtir. Bu süreç, insanın bilinçli etkinliğinin, insanın kendi koşullarından koparak bağımsız bir güce, sermayeye dönüşmesi sürecidir. Emek ürününü metaya dönüştüren sermaye, metayı da kendi ürünü olarak sunar. Üretimin toplumsal özelliklerinin maddileştiği, ama, aynı zamanda üretimin maddi temellerinin de kişiselleştiği bu süreç, bize, kapitalist toplumsal ilişkileri ya da toplumsal ilişkilerin meta biçimini verir. Toplumsal ilişkilerin meta biçimi, insan etkinliğinin kendi koşullarından kopuşunu barındıran bir ilişki biçimidir. Görüldüğü gibi, kopuş mantığı sadece sermayenin ortaya çıkışına işaret et-

mez, aynı zamanda, meta biçiminin gerçek sürecini de bina eder. Bonefeld (2002b) bu noktada ilkel birikimin meta biçimi içinde askıya alınmış (suspended) olduğunu belirtir: Kapitalist toplumsal ilişkilerin belirleyici olduğu koşullarda (ilişkilerin meta biçimi altında), ilkel birikimin tarihsel biçimi artık ilksel özelliklerini ve bağımsız varlığını kaybetmiş ve geçersizleşmiştir; bununla birlikte ilkel birikimin tarihsel biçimi içinde ortaya çıkan kopuş mantığı toplumsal ilişkilerin meta biçimi düzeyinde, tarihsel-dönemsel özellikleri ile değil fakat kendi cismi ve özünü oluşturan kopuş eylemi ile varlığını devam ettirir. İlkel birikimin sürekliliği ya da kalıcılığı tezi, burada, toplumsal yeniden üretimin kapitalist biçimi altında kopuş sürecinin daimi olarak yeniden ve yeniden üretildiğini varsayar. Bonefeld (2000b:6) bu çerçevede, "ilkel birikim, meta biçiminin hem tarihsel temeli, hem kurucu ön varsayımı, hem de üzerinde durduğu zeminidir" der. Bonefeld'e (2002:9) göre, ilkel birikimin kalıcılığına işaret eden bu çözümleme sermayenin fetişleşmiş dünyasının toplumsal kuruluşunu anlamak bakımından elzemdir ve fetişleşmiş dünyanın kuruluşu anlaşılamadan sermaye kritiğinin yapılabilmesi de mümkün değildir.

Hatırlanacağı gibi, ilkel birikimin yaslandığı kavramsal çerçevenin kapitalist mülkiyet ilişkileri ve toplumsal işbölümü ile emperyalizm gibi temaları içerdiğini belirtmiştim. Şimdi, kopuş ve kapatma eylemi şeklindeki ilkel birikim kavramlaştırmasının bu çerçeve içine nasıl yerleştirileceği sorusuna ana hatlarıyla değinilebilir. Wood'un (2002:31) son çalışmalarından birine atıfla, "gerçek ilkel birikimin (vurgu orijinal)" stok birikimi olmayıp toplumsal mülkiyet ilişkilerinde gerçekleşen ve kapitalist "hareket yasalarını" meydana getiren bir dönüşüm olduğu vurgulanmıştı. Kapitalist hareket yasaları konusunda -ki bu bize piyasa mekanizmalarını verir- Wood (2002:36) şu özellik-

lerin altını çizer: Kapitalizm rekabet ve kârın azamileştirilmesini şart koşar, artığın yeniden yatırıma dönmesi yönünde baskı uygular ve üretici güçlerin gelişimi ve emek üretkenliğinin iyileştirilmesine yönelik amansız ve sistematik bir ihtiyacın varlığını ortaya koyar. Wood, kapitalist hareket yasalarına göndermede bulunarak piyasanın fırsat değil, (şart koşan, baskı altına alan, muhtaç bırakan) zorunluluklar alanı olduğuna dikkat çeker. Bonefeld'in ilkel birikim kavrayışı Wood'un (2002) çözümlemesine uyarlandığında, kapitalizmin önkoşulu olarak ilkel birikimin, toplumsal mülkiyet ilişkilerinde gerçekleşen ve kapitalist 'hareket yasalarını' meydana getiren dönüştürücü bir eylem şeklinde tanımlanması mümkündür. Nitekim Wood da bu eyleme süreklilik atfeder:

Kapitalizmin iktisadi kuralları, sermaye birikiminin yaratılması, sürdürülmesi ve kapitalist mülkiyet sisteminin yerleştirilmesi bakımından ekonomi dışı baskı ve düzenleme erkine her zaman ihtiyaç duymuştur (Wood, 2002: 178).

İlkel birikimin toplumsal mülkiyet ilişkilerindeki dönüşüm ile; bu dönüşümünün de kapitalist hareket yasalarının tesisi ile ilişkilendirilmesi Wood'un konumunu da süreklilik tezine yaklaştırmaktadır. Bir zorunluluklar alanı olarak piyasanın tesisi ve işleyişi, ekonomi dışı zor mekanizmalarına her zaman ihtiyaç duyulan ve içinde çatışmaları ve alternatif eğilimleri de barındıran bir sınıflar mücadelesi alanıdır. Dolayısıyla, ister Bonofeld'in önerdiği biçimiyle toplumsal ilişkilerin meta biçimi için olsun, isterse De Angelis'in önerdiği ve Polanyi'nin "ikili hareket kuramı" içinde vurguladığı biçimiyle toplumsalı kolonileştirme yönünde hareket eden piyasa ekonomisi için olsun, ilkel birikimin sürekliliği tezi (dönem değil eylem olduğu tezi) kapitalist hareket yasalarının deşifresi yanında direniş mevzilerinin anlaşılabilmesi bakımından da ihmal edilme-

yecek analiz olanakları sunmaktadır. Bu noktaya da ışık tutmak bakımından süreklilik tezinin emperyalizm ve uluslararası işbölümü ile ilişkisine küreselleşme bağlamında değinmek gerekecektir.

İlkel birikim, Emperyalizm ve Küreselleşme

Her şeyden önce emperyalizm, kapitalizmin 'belirli bir (geçici) aşamasını' değil,[15] fakat paradoksal bir ifadeyle, "kapitalizmin daimi bir aşamasını" (Amin, 2000:618) oluşturur. Öte yandan, emperyalist sömürü ve bağımlılık ilişkisinin kuruluş ve işleyişi, tanımı gereği, iktisadi olduğu kadar siyasi ve kültürel mekanizmaları da gerektirir. Bir başka ifade ile, sermayenin yayılmacı genişleme eğilimi belirli dönemlerde belirli sömürgecilik araçlarını devreye sokar; "ekonomi-dışı" özellikleri de içinde barındıran bu boyut bize sömürgecilik siyasetini verir. İşte bu yüzden, Boratav'ın (2000) da belirttiği gibi genel bir emperyalizm kuramı geliştirmek, genel bir kapitalizm kuramı geliştirmekten çok daha zor ve hatta olanaksızdır. Özetle, bağımlılık ve sömürü ilişkileri üzerine inşa edilmiş bir dünyayı tasvir eden ve bize dünya ekonomisinin çelişkili ve çatışmacı do-

15 Akla hemen Lenin'in ünlü *Emperyalizm: Kapitalizmin En Yüksek Aşaması* kitabı gelebilir. Tarbuck'ün (1972:36) bu kitabın başlığı için düştüğü not ilginçtir: Kitapta "Kapitalizmin En Yüksek Aşaması" şeklinde yer alan başlık, Lenin'in orijinal elyazmalarında, "Modern Kapitalizmin (Mevcut Aşamasının) Temel Özellikleri" şeklindedir. Bu noktaya dikkat çekmekle 1916'da yazılan ve 1917 yılında yayımlanan kitapta, söz konusu başlığa kaynaklık eden çözümlemelerin bulunmadığını ima ediyor değilim. Kitabın daha birinci bölümünde -Üretimin Yoğunlaşması ve Tekeller- Lenin, tekellerin 1900-1903 kriziyle birlikte bütün bir iktisadi yaşamın temeli haline geldiğini ve böylece kapitalizmin emperyalizme dönüştüğünü belirtir. Dolayısıyla, Lenin'e göre, emperyalizm kapitalizmin tekelci -en yüksek- aşamasıdır; ancak yine aynı bölümün girişinde Lenin, emperyalizmin temel iktisadi özelliklerini ortaya koyduğunu ve sorunun iktisadi olmayan boyutlarına değinmediğini belirtmiştir.

ğasını; eşitsiz ve birleşik gelişme dinamiklerini, farklı düzeylerdeki ekonomiler arasındaki hiyerarşik tabakalaşmayı ve bu tabakalar arasındaki eşitsiz güç ve sömürü ilişkilerini veren emperyalizm kavramı eleştirel tınısıyla birlikte güncelliğini sürdürmektedir. Marksist emperyalizm teorileri, kapitalist "hareket yasaları" ile uluslararası nizam arasında, zorunlu-içsel; dolayısıyla da yapısal bir bağlantı olduğunu savlar. Emperyalizmin yapısal boyutu bize, belirli bir yer ve zamandan bağımsız olarak sahip olduğu temel özellikleri, tarih-dışı değil, fakat, konjonktür dışı özellikleri verir. Boratav (2000:16) bunu bağımlılık ilişkileri şeklinde nitelendirir.[16] Emperyalizm kavramı, aynı zamanda, bağımlılık ilişkilerini kuran ve idame ettiren mekanizmalara da atıfta bulunur. Buna kısaca, sömürgecilik siyaseti diyebiliriz.

Sömürgecilik, emperyalizm öncesi bir aşamanın adından ibaret değildir; emperyalizmin belli bir konjonktürdeki tezahürü, işleyiş biçimi, somutta büründüğü suretidir. Samir Amin'in (2000) vurguladığı gibi, kapitalizm sürekli kutuplaşmalar üreten bir sistemdir. Bunun temelinde kapitalist sermaye birikiminin genişleme, merkezileşme ve yoğunlaşma yönündeki sınır tanımayan ve süreklilik arz eden eğilimi yatar. Dolayısıyla, kapitalist gelişme tarihi, bir yanıyla, toplumun ve doğanın piyasa ve sermaye egemenliği altına alınışının da tarihidir ve bu tarih, en genelde, kutuplaşmalarla yaratılan eşitsizliklerin birleşik gelişimini

16 Yazdıklarımın sorumluluğunu üstlenerek, bu bölümde yürüttüğüm tartışmayı esas olarak Boratav'ın (2000) görüşlerine dayandırdığımı belirtmeliyim. Boratav, emperyalizmin yapısal etkileri (bağımlılık ilişkisi) ile böluşume ilişkin sonuçları (sömürü ya da artık aktarımı ilişkileri) arasında analitik bir ayırıma gitmiştir. Bu ayırım, kapitalizmin dönemleştirilmesinde emperyalizmin yerinin ne olduğu tartışması açısından, kanımca kilit öneme sahiptir. Ben Boratav'ın analitik ayırımını, emperyalizm (bağımlılık ilişkisi) ile sömürgecilik (artığın aktarılma yol ve yordamı) arasındaki ayırım şeklinde yorumladım.

ifade eder. Kapitalizmin eşitsiz ve (fakat) birleşik gelişimi, bir bağımlılık ilişkisini; yani, egemenler ve ezilenler, sömürenler ve sömürülenler arasındaki bir güç ve sömürü ilişkisini ön gerektirir. Bu ise bize, emperyalizmin kurucu, yapısal unsurlarını verir. Emperyalizmin somuttaki tezahürünü ya da Cabral'ın (1974:116) ifadesiyle "eylemdeki sermayeyi", sömürgecilik siyaseti şeklinde kavramlaştırabiliriz. Emperyalizm ve sömürgecilik arasında sadece analitik bir ayırımdan söz edilebilir. Yoksa, her ikisi de sermayenin yayılmacı genişlemesi bakımından bir ve aynı şeydir.

Bu noktada, Bonofeld'in diliyle konuşulacak olursa, tarihsel özelliği ile değil, fakat kopuş mantığı şeklindeki özü ile emperyalizmin yapısal unsurları içinde askıya alınmış olan ilkel birikim, sömürgecilik siyaseti ile yeniden somut bir veçheye bürünür; büründüğü veçhenin ilkel birikimin klasik örneğini oluşturan İngiltere'deki gibi olmaması bir istisna değil kuraldır. O halde ilkel birikimin emperyalizm kuramı içindeki yeri, sermayenin yayılmacı genişlemesi önündeki engellerin temizlenmesi, direnişlerin bertaraf edilmesi ve av alanlarının tesisi noktasında yürürlüğe konulan strateji ve eylemlerde aranmalıdır. Bir başka ifade ile, ilkel birikim, kapitalizmin daimi bir aşaması olan emperyalizm içinde askıda kalan ve belirli dönemlerde büyük dalgalar biçiminde yeniden yürürlüğe konan (tarihselleşen) bir kapatma/kuşatma ve ayırma/koparma eylemidir. Bu ki, piyasa dışı alternatif geçinme araç ve koşullarını kopartıp atan, metalaşmamış yaşam alanlarını kapatan, sermayeleşmemiş varlıkları sermayeleştiren bir stratejidir ve bu stratejinin tarihi aynı zamanda odağında ezilen ulus ve emekçi sınıfların yer aldığı karşı-stratejilerin ve direnişlerin de tarihini verir. Kısaca bu stratejinin tarihsel serüvenine bakılacak olursa:

19. Yüzyılın son çeyreğinden 20. yüzyılın ortalarına kadar uzanan dönem boyunca, klasik sömürgeciliğin orta-

ya çıkışı, yükselişi ve çöküşüne tanıklık edildi. 1920'lerde dünya nüfusunun % 70'i (bir milyar iki yüz milyon insan) sömürge ve yarısömürge konumda yaşıyordu (Woddis, 1969:28). Öncü ateşi Anadolu topraklarında yakılan bağımsızlık mücadeleleri, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki 15-20 yıl boyunca genişleyerek ve güçlenerek sürdü. 1960'lara gelindiğinde, sömürge nüfus dünya çapında 30 milyon insana gerilemiş ve sömürgecilik (ki klasik ya da doğrudan sömürgecilik terimleriyle sınıflandırılır) egemen rejim olarak ortadan kalkmıştı.[17] Klasik emperyalizm kuramları dünya nüfusunun % 70'inin sömürge ve yarısömürge konumda oldukları bir dünyayı, 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başlarındaki dünyayı resmettiler.[18]

Fordist düzenleme tarzının hakim olduğu 1920-1970 yılları arasında, emperyalizmin 'yeni-sömürgeci' evresinin doğuşuna ve gelişimine tanıklık edildi. Gelişmiş kapitalist ülkelerde Fordist düzenleme tarzı, 2. Dünya Savaşından sonra Keynesgil refah politikalarıyla taçlanırken, eski sömürgelerin bulunduğu yerden bu sürece bakanlar, bu dönemi emperyalizmin bir "yeni-sömürgecilik" evresi olarak gördüler. 1961'de Kahire'de yapılan Bütün Afrika Halkları Üçüncü Kongresi'nde alınan kararlarda şunlar vurgulandı:

> Yenisömürgecilik, sömürgeci sistemin devamı olarak yeni bağımsızlığına kavuşan Afrika ülkeleri için en büyük tehdittir. Yeni kurulan devletler, siyasal bağımsızlıkları biçimsel olarak tanınıyor olsa da siyasi, iktisadi, toplumsal, askeri ya da teknik araçlarla sağlanan dolaylı ve inceltilmiş egemenlik biçimlerinin kurbanlarıdır (aktaran Woddis, 1969:61).

17 Doğrudan sömürgeciliğin 20. yüzyılın başlarındaki gerileyişi sosyalizmin yükselişi ile el ele yürümüştür ve buna metropol merkezlerde doğrudan sömürgeciliğe karşı yükselen muhalefet de katılınca, klasik sömürgecilik dayandığı kaynakları birer birer kaybetmiştir. Birleşmiş Milletlerin sömürgeciliği sonlandıran kararının ardında bu mücadeleler yer alır.

18 Emperyalizm kuramları için bkz. A. Brewer (1990). Ayrıca, klasik ve yeni sömürgeciliğin özlü bir anlatımı için bkz. Jack Woddis (1969).

1966'da Havana'da toplanan Birinci Afrika-Asya Latin Amerika Halkları Dayanışma Konferansı'nda alınan kararlarda yeni-sömürgeciliğin özellikleri hakkında şunlar söylendi:

> Egemenliğini garantiye almak için emperyalizm, her ülkenin ulusal, kültürel ve ruhani değerlerini yıkmaya çabalar ve kendi egemenlik aygıtlarını oluşturur. Bu aygıtlar arasında, kendi amaçlarına hizmet edecek ulusal askeri güçler, askeri bölgeler, bölgesel ya da uluslararası askeri ittifaklar, gizli askeri paktlar yer alır. Kukla iktidarlar kurmak için askeri darbeler yapar, siyasi suikastlar gerçekleştirir. Aynı zamanda, iktisadi alanda, "barış için besin", "gelişme için birlik" gibi tuzak formüller ortaya atar, Uluslararası Para Fonu, Dünya Bankası gibi uluslararası kurumları kullanarak iktisadi egemenliğini devam ettirir (aktaran Woddis, 1969:62).

Görüldüğü gibi, yeni-sömürgecilik tezi, dar anlamda akademinin koridorlarında geliştirilmiş bir tez değildir; İkinci Dünya Savaşı sonrasına taşan anti-sömürgeci mücadele pratiği içinde, farklı vurgularıyla Afrika ve Latin Amerika'da boy vermiştir.[19] Bunlar arasında Ganalı lider Nkrumah'ın görüşleri, günümüze de ışık tutması bakımından önemlidir.

Nkrumah'a (1965) göre, Afrika, sömürgeciliğin olduğu kadar yenisömürgeciliğin de cennetidir! Afrika'da ken-

19 'Küreselleşme' sürecinin kaybedenler hanesinde koca bir kıta yer alıyor: Afrika. O yüzden, Afrika halkının 1950 ve 60'lı yıllardaki anti-sömürgeci mücadelesine önderlik eden isimlerin sözleri, yaşadığımız süreci anlamamız bakımından önemli ipuçları sunuyor. Bunlar için bkz. Cezayirli Frantz Fanon (1967) *The Wretched of the Earth*, Middlesex: Penguin Books; Ganalı Kwame Nkrumah (1965) *Neo-Colonialism: The Last Stage of Imperialism*, New York: International Publishers; Gineli Amilcar Cabral (1974) Gine'de *Devrim: Bir Afrika halkının kurtuluş mücadelesi* (Çev: Defne Behramoğlu, Koral Yayınları, İstanbul).

di bayrakları ve cetvelle çizilmiş gibi sınırları olan ulusal devletlerin ortaya çıkışını, "Afrikanın Balkanlaştırılması" olarak değerlendiren Nkrumah, "sınırlandırılmış savaşların" asli kaynağı olarak gördüğü "Balkanlaştırma" siyaseti hakkında, "yeni-sömürgeciliğin en önemli araçlarındandır ve yeni-sömürgeciliğin uygulandığı her yerde ortaya çıkacaktır" öngörüsünde bulunur. Afrika'da yaratılan "yeni-sömürge devlet" biçimi, siyasi olarak bağımsız olmakla birlikte, iktisat politikaları ve iktisadi sistemleri kendi dışından idare edilen bir devlet biçimidir. "Yeni sömürge devlet, kendi egemenlik alanının patronu, ya da kendi çöplüğünün horozu değildir." Yeni-sömürgeci kontrolün ana mekanizması, iktisadi ya da parasal araçlardır. Nkrumah (1965:47), "Finans tekelleri için, toprak temizleme araçları, hidroelektrik projeleri, yol yapımı, ev, okul, hastane, liman ve havaalanı gibi yeni-sömürge ülke halklarının yaşam standartlarını yükseltmeye dönük hizmetler yeni yatırım ve kâr alanlarını oluşturmaktadır" der ve ilave eder "... Afrika için olmasa bile bazı Latin Amerika ülkeleri, sundukları ucuz emek potansiyeli ile tüketim malları imalatının merkezleri haline geliyorlar". Yeni-sömürgeci sistemin patronu ABD'dir; bununla birlikte Nkrumah, belirli bir devletle özdeşleşmeyen ve mali çıkar konsorsiyumuna yaslanan oluşumların varlığına da dikkat çekmektedir; 1964 yılında yürürlüğe giren Avrupa Ortak Pazarını ise, "Fransa'nın sınırlı yeni-sömürgeciliğinin yerini, Ortak Pazarın kolektif yeni-sömürgeciliği almaktadır" şeklinde değerlendirir. Nkrumah, emperyalist devletlerin 'yardım paketlerini' yeni-sömürgeciliğin ana mekanizması olarak görür; yeni sömürgeciliğin temel araçları arasında yüksek faiz oranları, dış borç bağımlılığı, uluslararası emek hareketinin bölünmesi politikaları, Hollywood yoluyla yayılan propagandalar ve Hıristiyanlaştırma faaliyetleri yer alır. Yeni-sömürgecilik, Nkrumah için "sorumsuz güç kullanı-

mı" demektir; tazmin etmeksizin sömürür; ne metropol ülke halkları, ne de sömürdüğü ülke halkları karşısında bir meşruiyet arayışına ihtiyaç duyar.

Nkrumah'ın 1960'ların Afrika'sı için çizdiği tablo o yılların Üçüncü Dünyasına genellenebilir olmaktan uzaktır.[20] Zira, Petras'ın (1978) da belirttiği gibi, emperyalist kapitalizm ile emekçiler arasına yerleşen ulusal devlet aygıtı, her yerde Afrika'daki kadar zayıf değildi; kendi işgücünü baskı altında tutmakla birlikte, emperyalist firmaların sınırlandırılması ya da dışlanması stratejisini de güden ve bu özelliği ile yeniden bölüşüm boyutu olmayan bir ulusal kalkınma stratejisi izleyen devlet yapıları vardı. Öte yandan, millileştirmeler yoluyla ulusal kontrol alanlarını genişleten, aynı zamanda emekçi sınıflarla ittifaka girerek ulusal-popüler stratejiler izleyen ulusal devletler de vardı (Petras, 1978:43). Küreselleşme sürecinin ayırt edici yanı ise, hem emperyalist metropollerde hem de çevre ülkelerde ulusal devletlerin konumunu tartışmalı hale getirmiş olmasıyla ilgilidir.[21] Küreselleşme sürecine periferiden ba-

20 B. Nkrumah'ın yukarıda kısaca aktarılan görüşleri, 1950'li yıllarda klasik emperyalizm teorisinde girişilen tadilatın temel noktasını da işaret etmektedir. Klasik emperyalizm kuramı bağımlılık ve gelişme sorunu ekseninde yeniden formüle edilmiştir. Bağımlılık Okulu diye de bilinen eleştirel literatür tümüyle bu çabanın bir ürünüdür. Afrika söz konusu olduğunda, gelişme sorunu büyük ölçüde sanayileşme sorunu ile örtüşüyordu. Ticari tarım ürünlerinin ve doğal kaynakların ihracatına, mamul malların ise ithalatına dayalı geleneksel işbölümü, ana hatlarıyla, "kendi çöplüğünde horoz olamayan" Afrika devletlerinin ortaya çıktığı dönemde de varlığını korudu. Zayıf ulusal devletlerin işlevi, emperyalist sömürüye aracılık etmekten ibaretti ve ana mekanizmasını "dış yardımların" oluşturduğu bağımlılık ilişkisi içinde "ulusal üretici güçlerin" klasik sömürgecilikte olduğu gibi yenisömürgecilikte de gelişmesi mümkün değildi. Bağımlılık Okulu, yenisömürgecilik tezini bütünlüklü bir çerçeveye oturtarak modernleşmeci yaklaşımın hâkimiyetindeki akademik alana taşıdı ve bu hâkimiyeti 1970'ler boyunca önemli ölçüde sarstı. Bağımlılık Okulu bu yanıyla hem bir "emperyalizm" kuramı ve hem de bir "sosyal değişme" kuramıydı.

21 Nitekim, Poulantzas da 1970'lerin ortalarında kaleme aldığı çalışmasında,

kıldığında, küreselleşen şeyin Nkrumah'ın 1960'ların Afrika'sı için çizdiği ve yaşlı kıtanın dünya kapitalist sistemine entegre olma biçimini resmettiği yukarıdaki tablo olduğu rahatlıkla söylenebilir. Böyle bakınca, yeni iletişim araçlarıyla bir avuç küresel elitin steril yaşam alanlarından militanlığını yaptıkları yeni liberal stratejide, ilkel birikimin sefil yüzünü görmek pek mümkündür. Bu ise ilkel birikimin sürekliliği tezinin 'küreselleşme' sürecine hangi kuramsal temellerle bağlandığı konusunu tartışmayı gerektirir.

Yeniden Marx'a dönülecek olursa; Marx, Artı Değer Kuramı'nda sermayenin bir kez ortaya çıktıktan sonra genişleyen ölçekte kendi varlık koşullarını, bir tarihsel sapma anına kadar yeniden üreteceğini söylemiştir. İlkel birikim ve küreselleşme arasındaki bağlantı De Angelis'in (2000) de işaret ettiği gibi işte bu 'tarihsel sapma' nosyonu etrafında kurulabilir. Bu durumda, 'küreselleşme' sürecinin hedef tahtasına yatırdığı 'refah devleti', 'ulusal kalkınmacı sosyal devlet' ve 'sosyalist devlet' formlarına, sermayenin kendi varlık koşullarını genişleyen ölçekte yeniden oluşturması önünde dikilmiş, farklı çap ve etkideki engel-

---

emperyalizmin dönemleştirilmesi konusunu sermaye ve ulus-devlet ilişkisine odaklanarak tartışmış ve daha o tarihlerde şu soruları ortaya atmıştır: "Emperyalist metropollerde bugün hâlâ ulusal devletlerden söz etmek mümkün müdür? Bu ülkelerle, uluslararasılaşan sermaye ya da çokuluslu şirketler arasında ne gibi bağlar vardır? Yeni kurumsal süper devlet biçimleri ulusal devletlerin yerini mi almaktadır? Ya da, alternatif olarak, bu devletler sermayenin uluslararası düzeydeki genişleyen yeniden üretiminin gerektirdiği yeni işlevleri yerine getirebilmek için ne gibi tadilatlardan geçmektedir?" Poulantzas'ın bu öncü tartışması için bkz. N. Poulantzas (1978) *Class in Contemporary Capitalism*, London: Verso ve özellikle "Kapitalist ilişkilerin uluslararasılaşması ve ulusal devlet" başlığını taşıyan birinci bölümü. Poulantzas'ın emperyalizm analizini küreselleşme tartışmaları içinde yeniden ele alan bir çalışma için bkz. B. Jessop (2000). "Globalisation and the national state", On-Line Papers, Department of Sociology, Lancaster University, (http://www.comp.lancs.ac.uk/sociology/soc012rj.html) (25.02.2001).

ler, şeklinde bakılabilir. Daha önce de vurgulandığı gibi, tarihsel kapitalizm, bir yanıyla da, piyasanın toplumu sömürgeleştirmesi, toplumun da piyasaya tahditler koyması yönündeki hareketlerinin tarihi ise, ilkel birikim de sermayenin yayılmacı genişlemesi önüne konulan engel ve tahditlerin tasfiyesine dönük bir birikim stratejisidir.

Fröbel ve arkadaşlarının (1980) parlak bir şekilde ortaya koydukları gibi, 1970'lerde ortaya çıkan ve 80'li yıllardan itibaren belirginlik kazanan uluslararası yeni işbölümü ve bu çerçevede güney yarım kürede vuku bulan yeni proleterleşme dalgası; IMF ve Dünya Bankası aracılığıyla uygulamaya konan istikrar ve yapısal uyum politikaları ve bu politikaların odaklandığı serbesti, özelleştirme ve esneklik rejimleri bize yeni-liberalizm diye pazarlanan stratejinin esasında, içinde "bir dizi zor yöntemini" de barındıran bir ilkel birikim stratejisi olduğunu göstermektedir.

Küresel ölçekte yeni bir proleterleşme dalgasına tanıklık ediyoruz. Proleterleşme, meta-dışı alan ve pratiklerinden kopartılan kitlelerin işgücü piyasasına fırlatılmalarını ifade eder; proleterleşmekle, ücretli işçi olarak istihdam edilmek arasında bir mesafe vardır; bu mesafe bize işgücü piyasasının makro çerçevesini sunar. Bu noktada, Offe'nin proleterleşme kavramlaştırmasına müracaat edilebilir. Offe[22] (1984) proleterleşmeyi pasif ve aktif olmak üzere iki aşamada ele alır. Pasif proleterleşme, kişinin bağımsız geçimlik kaynaklarının gerilemesi ya da mülksüzleşme demektir; aktif proleterleşme ise mülksüzlerin işgücü piyasasına girmesini ifade eder. Mülksüzleşmek ile işgücünün bir parçası olmak arasına ayırım koyan Offe, sosyal tarihin, bağımsız geçimlik kaynaklarını kaybeden insanların göçlerle, hırsızlıklarla, makine kırıcılığıyla vb. ile işgücü piyasasına dahil edilmeye karşı sergiledikleri direnişlerle dolu

22 Bu tanımlar için bkz. C. Offe, (1984) *Contradictions of Welfare State*, Cambridge, MA: The MIT Press.

olduğunu belirtir. Offe, bu ayırımla aslında, işgücü piyasasının doğal bir oluşum olmadığına dikkati çeker; zira emek bir metadır ama "doğal değil, metalaştırılmış bir metadır".

Yeni proleterleşme dalgasını ayırt edici kılan şu özelliğidir: İşgücü piyasasına fırlatılan kitleler, "esnekleştirme" ve "kuralsızlaştırma" gibi politikalarla düzenli ve istikrarlı istihdam olanaklarından alıkonurken, diğer yandan da, gündelik yaşamın idamesi her zamankinden daha fazla nakit gereksinimine tabi hale gelmektedir (metalaşma). Bu birleşik sürece emekçilerin bulunduğu yerden bakıldığında; nakit bağı boyunlarına takılmış bir yağlı urgan gibi görülür; gündelik yaşamlarını, altlarındaki sehpaya her an, her yerden fırlatılacak bir tekmenin ağır tehdidi altında sürdürürler.

Özetle, ilkel birikim sürekliliği olan bir sermaye stratejisidir; birikimin "ekonomi dışı zor" boyutlarını oluşturur. En genelde, doğrudan üreticilerin kendine yeterli ya da kendi tedariklerine dayalı yaşam alan ve pratiklerinden olduğu kadar, kolektif ya da kamusal nitelikte olup kapitalist hareket yasalarına şu veya bu ölçüde tabi olmayan toplumsal varlıklardan da kopartılmalarını ifade eder. Bir kapatma ve ayırma eylemi olarak ilkel birikim, ormanda bir pala, kentte bir buldozer gibi işler ve sermaye birikiminin yayılmacı genişlemesinin yolunu açar. Çevreyi ve insanlığı tahrip eden ilkel yeni-liberal birikim stratejisinin yöneldiği her alan, bize, aynı zamanda direniş ve mücadele alanlarını da göstermektedir.

KAYNAKÇA

Amin, Samir. (2000) "Economic globalism and political universalism: Conflicting issues?", *Journal of World-Systems Research,* Vol. 6, Num. 3, Fall / Winter, 581-622. (http://csf.colorado.edu/jwsr).

Bonefeld, Werner (2002a) "The Permanence of Primitive Accumulation: Commodity Fetishism and Social Constitution", *The Commoner,* (http://www.thecom-moner.org).

Bonefeld, Werner (2002b) "History and Social Constitution: Primitive Accumulation is not Primitive", *The Commoner,* (http://www.thecommoner.org).

Boratav, Korkut. (2000) "Emperyalizm mi? Küreselleşme mi?", *Küreselleşme: Emperyalizm, Yerelcilik, İşçi Sınıfı,* (Der: E. A. Tonak), Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, s. 15-25).

Brewer, A (1990), *Marxist Thories of Imperialism,* (Second edition), London: Routladge.

Cabral, Amilcar. (1974), *Gine'de Devrim: Bir Afrika halkının kurtuluş mücadelesi,* (Çev: Defne Behramoğlu), İstanbul. Koral Yayınları.

Dant, Tim. (2000) "Consumption Cought in the 'Cash Nexus' ", *Sociology,* Vol. 34, No.4.

De Angelis, Massimo. *Marx's theory of primitive accumulation: a suggested reinterpretation,* (http://homepages.uel.ac.uk/M.DeAngelis/PRIMACCA.htm 28.07.2000).

Frobel, Folker; Jürgen Heinrichs ve Otto Kreye. (1980), *The New International Division of Labour,* Cambridge: Cambridge University Press.

Holstrom, Nancy ve R. Smith (2000) "The necessity of gangster capitalism: Primitive accumulation in Russia and China", *Monthly Review,* c. 51, Num. 9, (www.monthlyreview.org/2000holm.htm - 05.08.2000).

Jessop, B. (2000). "Globalisation and the national state", *On-Line Papers,* Department of Sociology, Lancaster University, (http://www.comp.lancs.ac.uk/sociology/soc012rj.html) (25.02.2001).

Luxemburg, Rosa & N. Bukharin (1972), *Imperialism and the Accumulation of Capital,* (Ed by K.J. Tarbuck, tran-

lated by R. Widchman), London: Allen Lane the Penguin Press.
Luxemburg, Rosa. (1986), *Sermaye Birikimi,* (Çev. Tayfun Ertan), İstanbul: Alan Yayıncılık.
Marx, K. (1997a), *Kapital* birinci cilt, (Çev. Alaattin Bilgi), Ankara: Sol Yayınları, beşinci baskı, 1997.
Marx/Engels Internet Archive, (marxists.org) 1995, 1999.
Nkrumah, Kwame. (1965), *Neo-Colonialism: The Last Stage of Imperialism*, New York: International Publishers.
Offe, C. (1984), *Contradictions of Welfare State*, Cambridge, MA: The MIT Press.
Özuğurlu, M. (2002), *İşçi Sınıfının Oluşumu Üzerine Bir Çözümleme Çerçevesi: Anadolu'da Bir 'Küresel Fabrikanın' Doğuşu* (Denizli Örneği), (yayınlanmamış doktora tezi), Ankara: AÜ SBF.
Perelman, Michael. (2000), *The Invention of Capitalism: Classical Political Economy and the Secret History of Primitive Accumulation,* Duke University Press.
Petras, J. (1978), *Critical perspectives on imperialism and social class in the Third World,* New York: Mothly Review Press.
Poulantzas, N. (1978), Class in Contemporary Capitalism, London: Verso.
Site, William (2000) "Primitive Globalization? State and Locale in Neoliberal Global Engagement", *Sociological Theory,* 18:1, (121-144).
Tarbuck, K. J. (1972), *Imperialism and the Accumulation of Capital* (Luxemburg, Rosa & N. Bukharin), (Edition) (tranlated by R. Widchman), London: Allen Lane the Penguin Press.
Werlhof, Claudia von (2000) "'Globalization' and the 'Permanent' Process of 'Primitive Accumulation': The Example of the MAI, the Multilateral Agreement on Investment", *Journal of World-System Research,* Vol.6, Num.3, (728-749).

Woddis, Jack (1969), *An introduction to Neo-Colonialism*, New York: International Press.

Wood, E. M. (2002), *The Origin of Capitalism*, Londra:Verso.

Zarembka, Paul (2002), "Primitive Accumulation in Marxism, Historical or Trans-historical Separation from Means of Production?" *The Commoner*, (http://www.thecommoner.org).

Marksizm, Pozitivizm ve Siyaset*

*Sinan Kadir Çelik***

GİRİŞ

Öncelikle belirtmek gerekir ki bu yazının başlığı altında onlarca kitap yazılabilir. Bir yazının böylesine geniş bir alanın tüm veçhelerini tartışamayacağı aşikâr olduğuna göre, her şeyden önce bu konuyu bir şekilde sınırlandırmak gerekiyor. Ben bu sınırı şu şekilde çizmiş bulundum: Kapitalizmin kuruluşu sürecinden ve günümüzden birer kesit alarak ve bu kesitlerden yola çıkarak genel olarak siyaset ve sosyal bilimler, özel olarak ise Marksizm, pozitivizm ve

---

* 2002 yılı içerisinde Ankara Üniversitesi Sisayasal Bilgiler Fakültesi'nde yapılan "Marksizm Ve..." başlıklı seminer dizisi için hazırlanan ve 07.06.2002 günü ilk biçimi sunulmuş olan yazılı metin. Bu metin, ilk biçimi "Marksizm ve Sosyal Bilimler" başlığı altında sunulmuş olan metnin, daha sonra yapılan tartışmalar ışığında yeniden gözden geçirilmiş ve kapsam olarak daraltılmış halidir. Sunuşta sorulan soruların yanıtlarını, eleştirilerin karşılıklarını ve önerilerin gerekliliklerini olabildiğince metnin içine yedirmeye çalıştım. Sunuşa katılanların soruları, eleştiri ve önerileri için teşekkürler..

** Araştırma görevlisi. ODTÜ Felsefe Bölümü.

siyaset ilişkisine dair bir iki soru sorup bir kaç noktanın altını çizmek. Dolayısıyla bu yazı söz konusu soruları sorabilir ve ele aldığı konuya dair bir kaç önemli noktanın altını çizebilirse amacına ulaşmış olacaktır.

Bildiğiniz gibi, 1970'lerin sonlarından bugüne sosyal bilimler pratiğinin ana-akımı, 'muğlaklık', 'belirsizlik', 'olumsallık', '... sonu', 'karar-verilemezlik' gibi kavramlara fazlasıyla vurgu yapmaya başladı. Son yirmi yıldır postmodernizmin etkisi altındaki sosyal bilimler pratiği bir şeylerin 'sonunda', 'sonrasında', yeni, muğlak ve belirsiz olduğunu düşündüğü bir dünyada yaşadığı şaşkınlığı tarif etmekten (dolayısıyla bir şeyleri 'yapıbozuma uğratmak'tan, 'aşmak'tan, 'yeniden düşünmek'ten) kendini alamıyor. 1980'lerden bugüne sosyal bilimcilerin büyük bir kesiminin yaşadığı bu şaşkınlık, Marshall Berman'ın *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*'da söz ettiği -kabaca 16. yüzyılın başlarından 18. yüzyılın başlarına dek uzanan- modernliğin ilk evresinde yaşayan insanların ruh halini andırıyor. Zira bu evrede modern hayatı yeni yeni algılamaya başlayan bu insanlar, kendilerine neyin çapmış olduğunu anlayamamışlardır henüz. Umutsuzca bu yeni deneyim tarzını, bu yeni yaşam biçimini tarif edecek uygun sözcükleri bulmak için çırpınırlar (Berman, 1999: 29-33). Modernliğin ilk evresindeki bu ruh haline benzer bir ruh halinin günümüz sosyal bilimlerinin ana-akımında kendini "bir muğlaklık ve belirlenmemişlik kültü" (Eagleton, 1999: 17) olarak gösterdiği söylenebilir. Bu noktada biraz abartı ve karikatüre izin verilirse, sosyal bilimcilerin bu ruh halinin 1960'larda dondurularak otuz yıl uyutulan bir adamın 1990'larda uyandırdığında yaşadığı şaşkınlığa benzetebiliriz. Elbette ki bu adam uyandığında gördüğü hemen her şeyi şaşkınlıkla karşılayacak ve doğal olarak "artık şu yok", "artık bu yok" , "şu ne kadar yeni", "bu ne kadar yeni" gibi cümleler sarf edecektir. Otuz yıldır uyu-

yan bu adama artık Marksizm'in aşıldığını, sınıf diye bir şeyin olmadığını, emperyalizmin bittiğini, tarihin sonuna gelindiğini, vb. şeyleri söylediğimizde onun bu iddialara inanması için ikna kabiliyetimizin olması gerekmez. Zira o otuz yıl sonra yeniden karşılaştığı bu dünya karşısında öylesine şaşkındır ki, o dünyanın aslında Marslılar tarafından ele geçirildiğine dahi inanabilecek durumdadır.

Şaka ile karışık bu girizgâh bir yana, gerçekliği şüphe götürmeyecek bir şey varsa, o da Marksizm söz konusu olduğunda ana-akım sosyal bilimler pratiğinin yukarıdaki otuz yıllık uykusundan uyanan adamla üç aşağı beş yukarı aynı yazgıyı paylaştığıdır. Zira günümüz sosyal bilimlerinin ana-akımında Marksizm ya unutulan, terk edilen, geçerliliğini yitiren ya da aşılan, sonrasına geçilen bir yaklaşım olarak değerlendiriliyor. Marksizm'in bu aşılışına ya da geride bırakılışına dair ileri sürülen gerekçelerin temel olarak şu üç noktada buluştuğunu söylemek mümkün: 1) Temel dinamikleri itibariyle artık yepyeni, bambaşka bir dünyada (postmodern, post-endüstriyel, post-fordist, küreselleşen, İmparatorluk'un kurulduğu, vb. bir dünyada) yaşıyoruz. Bu nedenle içinde bulunduğumuz bu dünya eski dünyanın (1960'ların) kavramlarıyla (sınıf ilişkileri, toplumsal üretim ilişkileri, emperyalizm, vb.) ve tabii ki bu kavramlarla iş gören Marksizm'le anlaşılamaz. 2) Marksizm kabul edilemez teorik hatalarla (onun indirgemeci, özcü, Kartezyen, pozitivist, Batı metafiziği geleneği içinde olması gibi) doludur. 3) Marksizm'in ütopyası gerçekçi bir ütopya değildir. Oysa gerçekleştirilebilir, gerçekçi bir ütopyaya (örneğin radikal demokrasi) Marksizm'in önerdiği yol ve yöntemle değil, bir başka stratejiyle (örneğin kimlik ve farklılık politikası, çoğulcu mücadele, sol liberalizm vb.) ulaşmak mümkündür.

Yukarıda üç ana noktada topladığımız Marksizm'in aşılışına, geride bırakılışına dair gerekçeler yalnızca sosyal

bilimler alanında değil, siyaset alanında da sıklıkla karşılaştığımız gerekçelerdir. Örneğin, "Marksizm'in teorik olarak Kartezyen, pozitivist, indirgemeci, özcü olduğu malum ve artık 'öyle' değil ama 'böyle' bir dünyada yaşadığımıza göre, 'öyle' değil 'böyle' yapmak gerekir" gibi bir cümle kalıbının günümüz sol siyasetinin ana-akımını oluşturduğunu söylemeye bilmem gerek var mı? Diğer yandan aynı cümle kalıbının sosyal bilimler alanında, "Marksizm'in teorik olarak Kartezyen, pozitivist, indirgemeci, özcü olduğu malum ve artık 'öyle' değil ama 'böyle' bir dünyada yaşadığımıza göre dünyayı 'öyle' değil 'böyle' anlamak gerekir" şeklinde fazlasıyla kullanıldığını da biliyoruz. Elbette bu cümle kalıbındaki tüm iddiaları ya da Marksizmin aşılışına dair sunulan bütün gerekçeleri bu yazı kapsamında tartışmaya açmak mümkün değil. Fakat bu cümle kalıbında sıklıkla kullanılan yukarıdaki ikinci gerekçe/iddia üzerinde ciddiyetle durmamız ve bunun doğruluğunu tartışmaya açmamız gerekiyor. İşte bu yazı ikinci gerekçenin/iddianın günümüz sosyal bilimler pratiğinin ana-akımında sorgulanmaksızın geçerli bir gerekçe olarak kabul edilişine dair bir kaç soru sorup önemli olan bir kaç noktanın altını çizmek amacını taşıyor.

Bu nedenle her şeyden önce Marksizm'in neden genel olarak Batı metafiziği geleneğinin içinde kalan Kartezyen bir teori, özel olarak da pozitivist olmadığını ve olamayacağını anlatmak ayrı bir önem kazanıyor. Yani bugün Marksizm'i pozitivizmden ve "Batı metafiziğinden" ayırmak, üzerinde ciddiyetle durulması gereken teorik dertlerden birisi olmalıdır. Zira güncel postmodernist eleştiri Marksizm'i Batı metafiziğiyle ya da onun bir biçimi olan pozitivizmle aynı kefeye koymaktadır.[1] Bu yüzden öncelikle pozitivizmin nasıl da tarihsel, yani bizatihi belirli tarih-

1 Marksizm'in Batı metafiziği geleneği içerisinde neden konumlandırılamacağını tartıştığım bir çalışma için bkz. (Çelik, 2002: 42-82)

sel-toplumsal ön koşullar üzerine inşa edilmiş olan siyasi bir düşünce biçimi olduğunu ve Marksizm'in ondan neden ve nasıl farklı olduğunu vurgulamak elzemdir. Kapitalizmin kuruluşu sürecinde pozitivizm, Marksizm ve siyaset ilişkisini gözden geçirdiğimizde, sanırım yukarıdaki iddialar daha bir açıklığa kavuşmuş olacak.

Kapitalizmin Kuruluşu Sürecinde Pozitivizm ve Siyaset

1807'de Napoleon'un Jena'ya girdiği günlerde G. W. Friedrich Hegel, yayınladığı *Tinin Görüngü Bilimi*'nin önsözünde çağının "bir doğuş ve yeni bir döneme geçiş çağı" olduğunu söyler. Bu çağda Tin (Geist) o güne kadar yaşaya ve düşleyegeldiği dünyanın dinginliğini geçmişine gömmeye başlamıştır. Çünkü artık Tin hiç bir zaman bir dinginliğe ulaşamayacağının ve kendisinin her zaman ilerleyen bir dönüşüm olacağının farkındadır. İşte bu farkındalık, değişimin müjdecisi olduğu gibi önceki dünyanın yapısının da çözüldüğünün habercisidir: Kurulu düzenden yayılan kayıtsızlık ve can sıkıntısı, bir bilinmeyene [savruluşun] garip ve belirsiz önsezisi, yaklaşmakta olan değişimin emareleridir (Hegel, 1998: 111)

Hegel'e bu satırları yazdıran tarihsel süreç, bilindiği gibi kapitalizmin kentlere yerleşmeye başlamasıyla birlikte feodalizmin ayaklarının altındaki toprağın kaymaya başlamasıdır. Bir şeylerin geçmekte oluşunun vermiş olduğu rahatsızlık, bir bilinmeyene savruluşun haleti ruhiyesi içinde Hegel, gelmekte olan bu yeni döneme savruluşu Tin için "bir huzursuzluk" olarak tanımlar. Çünkü içinde yaşanılan çağ artık Tinin ait olduğu bir çağ değildir. Artık o ne olduğu belirsiz, ne getirip ne götüreceğini kestiremediğimiz ve bir anlamda üzerimize gelen bir çağdır.

Toplumsal üretim ilişkilerindeki bu köklü sarsıntılar ortaçağın onto-teleolojik dünya kurgusunu da çözmeye

başlar. Daha doğrusu onto-teleolojik dünya kurgusu şeylerin değişen bu yapısında başka bir şekilde konumlanmaya başlar. Kapitalist üretim tarzıyla birlikte insan etkinliğinin özünün insandan şeylere kaymaya başlamasıyla birlikte, yani "katı olan her şeyin buharlaşıp gittiği" bir dünyada din, Karl Marx'ın dediği gibi, "tinsiz bir dünyanın tini"dir artık. Louis Althusser'in de işaret ettiği gibi, Descartes'tan sonra Tanrı artık, filozofların Tanrısıdır; yalnızca kullanılan felsefi bir kategoridir (1990: 92) ya da "yalnızca hırsızlara karşı bir gece bekçisi" (1987: 20).

Bu süreç içerisinde bilgi üretim tarzı da metaların dolaşım gramerine uygun bir şekilde işlemeye ve işletilmeye başlar. Örneğin bu yeni bilgi üretim tarzı bambaşka bir doğa (nature) keşfetmiş/icat etmiştir. Zira Aristo'nun niteliklerini betimlediği doğa modern bilimce belirli yasalara göre işleyen, uyumlu ve hesaplanabilir güçlerin toplamı olarak kavramsallaştırılır ve bu şekilde anlaşılmaya çalışılır. George Lukacs ve Joseph Needham'ın çalışmaları niteliksel doğa anlayışından niceliksel doğa anlayışına bu geçişi şu şekilde anlamamıza izin verir: Meta ilişkilerinin genelleşmesiyle birlikte ticari nesnelliğin burjuva dünyasındaki bilimsel nesnelliğin modeli olması hiç de rastlantı değildir. Zira hesaplama ve değer ölçümü olarak nesnelleştirme ya da aklileştirmenin tüm insani pratiklere yayıldığı, yani metanın tüm toplumsal konu, nesne ve amacın biçimi haline geldiği bir dünyada, yani değerin para gibi eşdeğerle ifade edildiği bir dünyada, Hakikat temelini Tanrı'da değil, Kartezyen öznenin matematiksel modellerinde bulmaya başlar. Lukacs'a göre, biçimsel, bilimsel ve matematiksel modellerin Hakikat'in ölçütü olarak ortaya çıkması ve doğanın Kartezyen öznenin emrine amade, belirli evrensel kurallara tabi olan bir mekanizma şeklinde kavramsallaştırılmasının nedeni Heidegger'in sandığı gibi Descartes'ın düşleri değildi! Bu değişim yaklaşmakta olan kapitalizmin

habercisiydi (Lukacs, 1998: 193-245). Örneğin Latince kökeninde Ratio, (İngilizce'de "rational") "sayma", "hesap yapma" anlamına gelir. Yani dünya ya da toplum, muhasebesinin yapılması gerektiği oranda dönemin düşünür ve bilim adamlarına rasyonel görünür. Zira Lukacs'ın(1998: 227) da belirttiği gibi, kurulmaya başlamakta olan burjuva toplumunun biçimsel, soyut karakteri, feodalizmin ve Mutlakıyetçiliğin düzensizliğinin, yapaylığının, kapris ve keyfiliğinin yerini almaya başlayacaktır. Needham'ın bu konuda yaptığı emek-yoğun ve uzun çalışmalar, bize bu süreci ayrıntılarıyla gösterir. Needham 16. ve 17. yüzyıllarda, Avrupa'da çağdaş bilimin gelişmesi ve böylelikle niteliklerin niceliklere indirgenerek bütün görünüşlerin gerisinde matematiksel bir gerçekliğin olduğunun kabulü ve bu modelle Hakikat'in resmedilişinin felsefe için bir kılavuz olmasının tüccarların değer ölçütleriyle örtüştüğünü belirtir. Zira "onların [tüccarların] dünyasında sayılar, nicelikler ve ölçülerle hesaplanamayan hiçbir eşya ya da meta, mücevher ya da para yoktur" (Needdham, 1984: 79). Bu uzun analizleri kısaltmak için bir iki örnek vermekle yetinelim. Örneğin, muhasebe defterini tutma tekniğini edebi bir şekilde sergileyen ilk çalışma 16. yüzyıl başının en iyi matematik ders kitabı sayılan Luca Pacioli'nin *Summa de Artihmethica* (1494) olması, Kopernik'in 1552'de para reformu üzerine yazması, eşitlik işaretinin ilk defa kullanıldığı Robert Recorde tarafından yazılan *Whetstone of Witte* başlıklı kitabının Valiere ve Moscovia'yla ticaret yapan iş adamlarına adanmış olması sanırım basit birer rastlantıdan öte bir anlam ifade ederler (Needdham, 1984: 79-80).

Şimdi bu genel çerçeve içerisinde sosyal bilimlerin sosyoloji olarak doğuşuna ve bu bilgi üretim tarzının siyasetle kurduğu ilişkiye bir tanıklık yapalım.[2]

2 Bu bölümde söz konusu düşünürlerin fikirlerini aktarırken özellikle şu

Modern sosyal bilimlerinin ilham kaynağı, bir proto-sosyolog olarak görülen ve "Auguste Comte ve Durkheim'ca siyaset biliminin kurucusu olarak kabul edilen" (Althusser, 1987: 5) Montesquieu'nun düşünceleri işte tam da böylesi bir dönemde ortaya çıkmıştır. Siyasal olarak o dönem için "devrimci" olarak bilinen Montesquieu "özel doğrular" ve "politik doğrular" arasında bir ayrım yaparak, mutlakıyetçi Fransa egemenine karşı tutum almış, güçlerin bir elde toplanmasına karşı güçlerin ayrılığı prensibini ortaya atmıştır. Yukarıda çizdiğimiz genel çerçeve göz önüne alındığında, Montesquieu'nun daha sonra bir çok sosyologa esin veren toplumu inceleme bilimine ise *moral physics* adını vermesi hiç de şaşırtıcı olmasa gerek. Zira az önce sözünü ettiğimiz burjuva dünyasının nesnelliliği Montesquieu'nün moral fiziğine de esin kaynağı olmuştur. Çünkü Montesquieu doğada olduğu gibi toplumun da bir takım düzenli yasalara tabi olduğu düşünüyordu: Ona göre "toplumun kanunları şeyler arasındaki zorunlu ilişkilerdir".[3] Bunu söylerken Montesquieu'nün çıkış noktası şudur: Doğada olduğu gibi toplumda da çatışma, kaos değil kozmos vardır. Dolayısıyla toplumun kanunları rastlantısal değil, zorunludur ve toplum bu kurallara tabidir. Sonuçta Montesquieu'ye göre, tıpkı doğada olduğu gibi toplumda da düzenli ama yavaş bir "evrim" ve "düzen" vardır.

---

kaynaklardan yararlandım: Aron (1986). Vergin (1989), Bierstedt (1997), Bock (1997), Nisbet (1997) Yanlış anlaşılma olasılığına karşı şu noktanın altını çizmek istiyorum: Bu bölümdeki analiz nesnesi genel olarak pozitivizm ya da "düzen" ve "ilerleme" kavramları değil, kapitalizmin kuruluşu sürecinde sosyal bilimler alanında kullanılan ve kullanılagelen belirli bir pozitivizm biçimi içerisindeki "düzen" ve "ilerleme" kavramlarıdır.

3 Althusser'in işaret ettiği gibi bu yasa anlayışı Newton fiziğinden alınarak toplumu anlamak için Montesquieu tarafından kullanıldığı gibi, Leibniz, Spinoza ve Hobbes'un da model olarak kullandıkları yasa anlayışıdır. Bu yasa anlayışı için bkz. Althusser (1987: 18-28). Ayrıca Montesquieu'nün moral fiziğinin siyasi niteliğini çok daha açık ve ayrıntılı bir şekilde gösteren bir tartışma için bkz Althusser (1987: 5-85)

Montesquieu'nün bu düşüncelerinin pozitivist sosyologlar olarak bilinen Comte ve Durkheim tarafından izlenildiği hepimizin malumu. Durkheim, "sosyal olgular şeylerdir" derken Montesquieu'yü izlemektedir. Fakat Durkheim'a geçmeden önce Comte'un "pozitif felsefe" ve ona dayanan "pozitif siyaset" anlayışı içerisindeki "düzen" ve "ilerleme" fikrine daha yakından bakalım.

Comte, Fransız devrimini görmüş birisi olarak işçi sınıfının tarih sahnesine çıktığı, devrimlerin olduğu bir Avrupa'da toplumsal çatışmalar, ani devrimler istemez. Çünkü Comte tam bir devrim karşıtıdır ve Katolik Fransa'yı aklın kurallarına uygun bir biçimde kurmak istemektedir. Devrime doğru giden bir toplumdan duyduğu rahatsızlıkla Comte, toplumdaki düzensizliğin sona ermesini ve bunun da yavaş bir evrimle ilerleyen düzenli bir toplumla mümkün olacağını düşündüğü içindir ki *Philosophie Positive*'siyle bizi, kendisinin kurmuş olduğu seküler bir "İnsanlık Dini"ne davet eder. Bu din, sosyolojiyi "bilimlerin kralı" ilan etmiştir bile ve bizden şuna inanmamızı bekler: Toplumun kanunları der ki, düzeni sağlarsak zaten bir ilerleme olacaktır. Bu düzen ve ilerleme fikri, yani pozitif ve bilimsel yöntem, insanlığın geçmek zorunda olduğu (Comte'un terimleriyle her biri kendi kurumlarına sahip olan teolojik, metafizik ve bilimsel) evrelerin sonuncusu ve zaferiydi ya da zaferi olacaktır. Peki Comte bunları söylerken neye dayanmaktadır? Montesquieu gibi ona göre de toplumda hesaplanabilir bir "uyum" ve "düzen" vardır ve bu "uyum" ve "düzen" matematiksel kurallara dayanarak keşfedilmelidir. Peki Comte, pozitivizmiyle hesaplanabilir toplumsal güçler ön-varsayımına neden dayanıyordu? Bu yalnızca teorik bir ön-varsayım mıydı? Hayır. Comte'un kendisinin açıkça söylediklerini aktarmakta fayda var bu noktada: Comte, toplumun bu bilgisini edinmeyi istemesinin nedenini ve ne adına olduğunu şu şekilde ortaya koyu-

yor: Nedeni ilerlemeyi tahmin etmek. Peki ne adına? İktidarın işleyişini kolaylaştırmak ve düzeni muhafaza etmek adına. Çünkü düzeni korumak için birliğe ihtiyacımız vardır ve bunun için toplumsal güçlerin hesaplanabilmesi gerekir. Bu noktada o günlerde ortaya çıkan istatistik biliminin açılımının siyasi aritmetik olduğunu söylersek sanırım ne demeye çalıştığım bu anlamda daha bir açıklığa kavuşacaktır.

Kartezyen "moral fizik"ten ve Kant'tan yola çıkan Durkheim'a gelince yukarıdaki tablo tamamlanıyor. Durkheim, Kant'tan esinle "bütünlük rasyoneldir" dediğinde ve "olanla" (sein/is) "olması gerekeni" (sollen/ought to) ayırıp sosyolojiye "olanlarla" uğraşmasını salık verdiğinde ne demektedir? Toplumda düzensizlik değil, "düzen" vardır ve öyle de olmalıdır. Ziya Gökalp, "fert yok millet var, hak yok vazife var" derken, aslında Durkheim konuşmaktadır; her ne kadar kendisi nesnelliği "değerlerden bağımsızlık" *(value neutrality)* olarak görse de. II. Abdülhamit reform yapmanın gerekli olduğunu söylerken "toplumda yeni bir birlik oluşturmak için düzen ve ilerleme olmalıdır" diyordu. "Millet üzerine kurulmuş kozmopolit bir devletin düzeni sağlaması için tabii ki ne lazımdır?" diye de ekliyordu: Güçlerin birliği. Peki bunun için ne gerekiyordu: "İlerleme." Bu noktada isterseniz şuna dikkat edelim. İttihat ve Terakki Partisi'nin anlamı nedir? Birlik ve İlerleme Partisi. İşte bu "düzen" ve "ilerleme" fikrine dayalı, "olan" ile "olması gereken"i sözüm ona ayıran pozitif felsefenin pozitif politikası şu: Bu partinin ideologlarından olan tıbbiye mezunu Ahmet Cevdet, Osmanlı devletinin hastalandığı teşhisini koyarak onu Comte'çu ve Durkheim'cı bir şekilde tedavi etmek ister. Reçete şudur: Osmanlıyı öyle bir kenara atmayalım; tedavisini yaparak muhafaza ve müdafaa edelim. Bu fikirlerden esinle Ziya Gökalp de "düzen" ve "ilerleme" istemiyor muydu? Demek ki pozitivist bir

felsefenin böylesine pozitivist bir siyaseti oluyormuş. Örneğin Ayşe Durakpaşa'nın(1999: 92) işaret ettiği gibi "şeyler arasındaki değişmez ilkeleri ortaya çıkaran tabiat kanunlarını ancak uzmanlar keşfedebileceğinden, siyasetin uzmanlara bırakılmasının gerekliliği, Comte gibi Ahmet Rıza tarafından da savunulmuştur". Fransa'dan sonra dünyada kurulan ikinci sosyoloji bölümünün İstanbul'da olması şaşırtıcı değil mi?[4]

SONUÇ YERİNE

Bu çalışmayı, yukarıda çizilen genel çerçeveden ilk elde çıkarsanabilecek iki sonuç üzerinde durarak sonlandırmak istiyorum:

1) Sosyal bilimler alanında kullanılagelen ve kendini siyasetten en uzak, "nesnel" bir metodoloji olarak gösteren pozitivizm ve onun "düzen" ve "ilerleme" fikri öyle kitaplarda kalan bir şey değildir. Bu fikirler ilk bakışta masum bir "nesnellik" iddiasını taşıyan ama teorik olarak yanlış olan fikirler gibi görünüyor bize. Zira genellikle sosyal bilimler alanında kullanılagelen pozitivist yaklaşımın teorik yanlışları üzerinde duruluyor. Bu noktadan yapılan eleştirilerin büyük bir çoğunluğuna katılmakla birlikte, bu eleştirilerin çoğunlukla şu noktayı göz ardı ettiğini düşünüyorum: Sosyal bilimler alanında kullanılagelen pozitivist metodoloji, aynı zamanda (ya da öncelikle) siyasi bir projenin/hareketin bir parçasıdır. Deyim yerindeyse pozitivizm metodolojik olarak muhafazakârdır. Marx'ın, Comte'un *Philosophie Positive* adlı eseri yayınlandıktan otuz yıl sonra "Comtizme *bir parti adamı olarak* kesinlikle karşı olduğunu ve bilim adamı olarak ... [onu] ... fazla kayda de-

4 Tanzimat döneminde pozitivizmin siyasi bir proje olarak nasıl ithal edildiği ve oparasyonel bir hale getirildiği için bkz. Özlem (2002: 75-107), Durakpaşa (1998), Karaelçi (200[illegible]

ğer bulmadığını" (italikler benim) söylemesi ve hatta Marx'ın pozitivizmi "modern sosyalist harekete karşı bir muhalefet" olarak değerlendirmesi hiç de şaşırtıcı olmasa gerektir (Marx'dan aktaran Korch, 2000: 30).

Sanırım pozitivizmin teorik ve siyasi karakteri bu şekilde tanımlandıktan sonra, Marksizm'in hem metodolojik olarak, hem siyasi olarak neden pozitivist olamayacağı, zaten çok açık bir şekilde ortaya çıkıyor. Oysa nedense bugün pek moda olan Batı metafiziği eleştirileri Marksizm'i onun II. Enternasyonal yorumuna "indirgeyerek" Marksizm'i bir tür "pozitivizm" olarak görmekten hiç mi hiç çekinmiyorlar. Bu tür bir eleştiri elbette ki Marksizmin II. Enternasyonal yorumuna karşı yapılabilir -ki II. Enternasyonal Marksizm'ine karşı bu eleştiri Marksizm içerisinden fazlasıyla yapılmış bir eleştiridir- fakat Marx ve Marksist geleneğin bütünü ayrım gözetmeksizin bu şekilde eleştirilemez. Bugün Marksizm pozitivizm özdeşliği akıllarda yer edindiyse ve günümüz sosyal bilimlerinin ana-akımı Marksizm'e dair sistemli bir unutkanlık içindeyse, bu durum neo-liberalizmin teori alanında da kurduğu hegemonyanın bir sonucudur.

2) Kapitalizmin kuruluşu sürecinde sosyal bilimler "kitleleri yönetim bilimi" olarak kültür hayatındaki yerini yavaş yavaş meşrulaştırmaya başlamıştır. Bu tarihsel konjonktürde "düzen" ve "ilerleme" kavramlarına dayanan sosyal bilimler pratiği, "kitleleri yönetim bilimi" olarak meşruluk zemini bulmuştur. Ama günümüzde sosyal bilimler pratiğinin ana-akımı "düzen" ve "ilerleme" fikrini reddederek, "muğlaklık" ve "belirsizlik" prensiplerini öne sürerek iktidarın yanında konumlanmaya devam ediyor. Teorik olarak iki zıt uçta yer alan bu iki stratejinin, farklı tarihsel süreçlerde, pratikte aynı noktada buluşmaları ilginç değil mi?

KAYNAKÇA

Althusser, Louis (1987), *Politika ve Tarih,* çev. Alâeddin Şenel-Ömür Sezgin, Ankara: Verso.

Althusser, Louis (1990), *Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi,* çev. Ömür Sezgin, Ankara: Verso.

Aron, Raymond (1986), *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri,* çev. Korkmaz Alemdar, İstanbul: Bilgi.

Berman, Marshall (1994), *Katı olan Her Şey Buharlaşıyor,* çev. Ümit Altuğ ve Bülent Peker, İstanbul: İletişim.

Bierstedt, Robert (1997), "18. Yüzyılda Sosyolojik Düşünce", T. Bottomore ve R. Nisbet (der), çev. Uygur Kocabaşoğlu, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* içinde, Ankara: Ayraç, 17-50.

Bock, Kenneth (1997), "İlerleme, Gelişme ve Evrim Kuralları", T. Bottomore ve R. Nisbet (der), çev. Aydın Uğur, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* içinde, Ankara: Ayraç, s. 51-92.

Çelik, Sinan K. (2001), "Burjuva Düşüncesinin Antinomileri: Batı Metafiziğini Yorumsamacılıkla Aşmak Mümkün mü?". *Praksis,* 1, 26-82.

Durakpaşa, Ayşe (1998), "Türkiye'de Sosyolojinin Kuruluşu ve Compte-Durkheim Geleneği", *Sempozyum Bildirileri: Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek* içinde, İstanbul: Metis.

Eagleton, Terry (1999), *Postmodernizmin Yanılsamaları,* çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı.

Hegel, G. W. Freidrich (1998), *Phenomenology of Spirit,* çev. A. V. Miller, Delhi: Motilal Banarsidass.

Karlaelçi, Murtaza (2001), "Pozitivist Düşüncenin İthali", *Modern Türk Siyasi Düşüncesi*, c. 1 , *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi* içinde, İstanbul: İletişim, s. 214-222.

Korsch, Karl (1991), *Marksizm ve Felsefe,* çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge.

Lukacs, George (1998), *Tarih ve Sınıf Bilinci,* çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Ayrıntı.

Needham, Joseph (1984), "Tarih ve İnsan Değerleri: Dünya Bilim ve Teknolojisine Çin Perspektifinden Bir Bakış", H. Ünal Nalbantoğlu et al (der), çev. Mustafa Yılmazer, *Doğunun Bilgisi Batının Bilgeliği* içinde, Ankara: TMMOB, 83-135.

Nisbet, Robert (1997), "Muhafazakârlık", T. Bottomore ve R. Nisbet (der), çev. Aydın Uğur, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* içinde, Ankara: Ayraç, 93-127.

Özlem, Doğan (2002) *Kavramlar ve Tarihleri I,* İstanbul: İnkılâp.

Vergin, Nur (1989), "Pozitivist Optimizm ve Sosyolojinin Doğuşu", *Toplum ve Bilim*, 43/44, 111-132.

"Marksizm ve Akademinin Solu" Türkiye'de Sosyal Bilimcilerin Politikayla İlişkisi Bağlamında Bir Bilanço Dökümü ve Praksis Dergisi

*Ali Ekber Doğan**

Bu çalışma iki ana bölümden oluşmaktadır: İlk bölümde, Marksizm-(sosyal) bilim dünyası, sosyalist hareket-Marksizm ve (sosyal) bilimciler-sosyalist hareket ilişkisi Türkiye bağlamında genel hatlarıyla değerlendirilerek, Marksizm'in akademideki bugünkü durumuna yönelik kimi tespitler ileri sürülecektir. İkinci bölümde ise akademik Marksizm'le pratik politik Marksizm'i ya da kısaca kuramla pratiği buluşturma iddiasıyla yola çıkan Praksis Dergisi'nin tarihsel ve güncel anlamı ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu çalışma, üçlü bir sacayağına yaslanan bu ilişkilerin derinlikli çözümlemesi gibi bir iddiaya sahip değildir, eksik kalan yönler olacaktır; bunun, metnin bir toplantı sunuşu için hazırlanmış olmasından kaynaklandığının bilinmesini isterim. Bu çalışmanın, ele alınan konuya ilişkin giriş niteliğinde bir tanıtım yazısı olarak değerlendirilmesi, sanırım uygun olacaktır.

* Araştırma Görevlisi, Mersin Üniversitesi.

Marksizm, Aydınlar ve Bilim İlişkisi

Marksizm-(sosyal)bilim dünyası arasındaki ilişkiyi anlatmaya bunun çıkış noktasıyla başlamak gerekiyor. Bu nokta 19. yüzyılın sonlarından 20. yüzyılın başlarına uzanan bir zaman dilimine işaret eder. Bu dönemde, sosyalizm akımı güçlenip sol aydınlar ortaya çıktıkça bilim ve politika ilişkisi daha iyi anlaşılmaya başlandı ve bilim felsefesinin önemli sorunsallarından biri olan bilimcinin toplum karşısındaki sorumluluğu konusu sınıflar mücadelesi içerisinde yeni bir anlam kazandı. Bunun sonucu olarak da akademinin kendisine vehmettiği saf bilimsellik iddiasına karşılık, alanın politikanın içinde olduğu bilinciyle hareket edildiğinde ideolojik yanılsamalardan daha fazla azade olunabileceği anlaşılmaya başlandı. Ancak bunun hâlâ tartışılan bir konu olduğunu belirtmek gerekiyor.

Her ne kadar Marksizm ve bilim ilişkisi Marx ve Engels'in yapıtlarında kurulmaya çalışılmışsa ve materyalist bir zemine oturtulmuş bir bilimlerin bilimi olarak tarih anlayışı ortaya konulmuşsa da, sosyal bilimler alanına dahil edilebilecek entelektüellerin Marksizm'e yönelmesinde 1917 Ekim Devrimi'nin de büyük etkisiyle sosyal demokrat ve komünist hareketlerin güçlenmesi önemli ölçüde etkili olmuştur.

Marksizm ve sol, 1920'lerden itibaren akademide ve entelektüel camiada hatırı sayılır bir yer edinmeye başladı. Bu akademisyenler kabaca iki grupta toplanabilir: İlki, Batı Marksizm'i de denilen, 1960'lardan sonra yapısalcı ve tarihselci Marksizm olmak üzere iki kanaldan gelişen gruptur. Diğeri de Sovyetler Birliği eksenli bir Marksizm çizgisidir. (Bu grup içinde Üçüncü Enternasyonal üyesi partilere üye olan ya da yakın duran Batılı Marksistler de bulunmaktadır).

Batı Marksizm'i ve Sovyet çizgisinde yer alanlar arasındaki ayrışma asıl olarak 1930'lu ve 40'lı yıllarda yaşandı. Batı Marksizmi'nin öncülleri sayılabilecek olan Lukacs, Gramsci, Korsch gibi düşünürler bu tarihe kadar, Kautsky'ci İkinci Enternasyonal çizgisini ve bunun ifade ettiği ekonomist-reformist Ortodoks Marksizm'i eleştiriyorlardı. Bu anlamda, bu düşünürler 'sosyal demokrat' harekette teorik ve politik olarak Lenin'in temsil ettiği çizginin yanında yer aldılar. 1920'lerin sonlarından başlayarak Sovyetler Birliği'nde Marksizm'i bir devlet bilimi haline getiren farklı türden bir Ortodoks Marksizm'in gelişmesiyle birlikte, bu düşünürlerin Sovyetik denilen çizgiyle yollarını ayırmaya başladıkları görüldü.

O dönem, Frankfurt Okulu'yla temsil edilen Batı Marksizm'i Sovyetler Birliği'nde egemen olan Stalinist çizgiyi temel olarak iki boyutta eleştiriyordu: İlk olarak, teorik ve felsefi düzeyde Marksizm'in toplumbilimine indirgenmesine karşı çıkılıyordu. İkinci olarak, SBKP'ye ve resmi komünist partilere egemen olan çizgi; özne, bilinç, praksis gibi kategorilerin yerine şablon haline getirilen "tarihin belirlenmiş yasalarını" geçirdiği için eleştiriyordu. Bu, politik düzeyde işçi sınıfının özyönetimsel örgütleri yerine, öncü parti yöneticilerinin kararlarına dayalı bir sistem kurulmasına yönelik bir eleştiriyi de içermekteydi.

Frankfurt Okulu'nun eleştirileriyle belirginleşen bu çizginin 1930'larda sosyalist politikadan büyük ölçüde uzaklaştığı görüldü. Sovyetler Birliği'nden ya da resmi komünist partilerden uzaklaştıkları bu dönemde, ekonomi politik, devlet, iktidar gibi sorunsallardan ziyade, kültür, felsefe, sanat üzerinde vurgular yapan çalışmalar yaptılar. Ağırlık noktasının bu şekilde bir kayma göstermesi ve Batı Avrupa komünist partilerinin SSCBKP ile organik ilişkisinin ikili sonucu olarak, Batı Marksizmi'nin getirdiği ve belli ölçüde doğru sayılabilecek eleştirilerin olumlu bir so-

nuca götürülemediğini görüyoruz. Frankfurt Okulu'nun geçirdiği bu evrimde, 1920 ve '30'larda hiçbir Batılı ülkede sosyalizmin iktidara gelememesinin, her yerde belli biçimlerde yenilgiye uğramasının da etkisi olduğu söylenebilir.

Batı Marksizm'i, devrimci bir teori olarak nitelendirdikleri Marksizm'i, zamanla yalnızca kapitalist toplumdaki kimi üstyapısal olguların, gelişmelerin açıklanması amacıyla kullanılan bir kavramsal çerçeveye indirgemiş, onu kapitalist dünyanın dönüştürülmesinin bir aracı olmak özelliğinden koparark ele almışlardır. Frankfurt Okulu'yla temsil edilen bu çizginin zamanla büyük ölçüde bir Marksologluğa dönüştüğü söylenebilir.[1] 1960'larda ise bu çizginin karşısına, Batıda Louis Althusser'in yapısalcı Marksizm'i çıkmıştır.

Fransız Komünist Partisi üyesi olan Althusser'in müdahalesi, Frankfurt Okulu, Karl Korsch ve George Lukacs gibi Hegelcilikle bir şekilde buluşan Batı Marksizmi'nin aksine, vurgunun tekrar devlet ve iktidar üzerine; kapitalist devletin özelliklerinin neler olduğu ve kapitalist toplumun kendisini nasıl yeniden ürettiği üzerine yoğunlaştırılması açısından önemliydi. Bu anlamda yapısalcı Marksizm'in belli ölçüde Üçüncü Enternasyonal'e tekrar dönüş anlamına gelecek bir çizgiyi temsil ettiği görülmektedir. Ancak bu çizgi 1970'lerde -Thompson'un 1960'larda işaret ettiği gibi- devleti, onun ideolojik aygıtlarını, bütün olarak sistemin nasıl işlediğini analiz ederken bir determinizm sorunuyla karşı karşıya kaldı. Praksis'i ve Marksizm'in içerdiği hümanist içeriği reddettiği için, siyasetten kopuk başka bir

1 1968 hareketlerinin kadrolarını özellikle ABD'de ciddi biçimde etkileyen ve sokağın bir parçası olan Herbert Marcuse'yi burada ayrı bir yere koymak gerekmektedir. Burada kastedilen Frankfurt Okulu'nun savaş sonrasındaki sürdürücüleri olan Theodor Adorno ve M.Horkheimer ve onların Jurgen Habermas, Martin Jay gibi ardıllarıdır. Bunlar kendi görüşlerini eleştirel teori olarak tanımlayıp, Marksizm'in siyasal hedefleriyle ilişkisini daha da koparmışlardır.

Marksizme evrildi. Her ne kadar, bu konuda Althusser'i tamamen mahkûm etmek doğru olmayabilirse de, Thompson'un Althusser'e getirdiği eleştiriler, 1970'lerde doğrulanmış oldu. Bu çizgiden gelen kuramcıların ciddi bir bölümü 1970'lerin sonlarından itibaren teorik düzeyde kabul ettikleri sınıf, sınıflar mücadelesi gibi kategorileri terk etmiş, Foucault ve Lacan'ın yazdıklarından önemli ölçüde beslenen post-yapısalcılık ve post-Marksizm akımlarının kurucuları olmuşlardır.

Batı'da yapısalcılığın dışında, 1960'larda gelişen iki önemli çizgiden daha söz edilebilir. Bunlardan biri Raymond Williams ve Edward P. Thompson'un çıkarmaya başladıkları *New Left Review* dergisinde bir araya gelenlerin "Yeni Sol" çizgisidir. E. P. Thompson, Maurice Dobb ve Christopher Hill gibi tarihçilerin oluşturduğu İngiliz tarih okulu ve Raymond Williams ve Richard Hoggart'ın kurucusu oldukları kültürel çalışmalar okulu, bu dergiyle ilişkili çevrelerdir. Batı Marksizm'i içinde konumlandırabileceğimiz bu okul; sınıf oluşum süreçleri, sınıf ilişkileri, kapitalizme geçiş, kapitalizmin analizi, altyapı-üstyapı ilişkileri ve üstyapı kurumlarının analizi anlamında Marksizm'i geliştirici, derinleştirici çalışmalar yapmışlardır. Zamanla amorf bir kitle haline gelen bu akım da siyasal-toplumsal süreçlerin etkisiyle belli ölçüde Frankfurt Okulu'na benzer bir akıbete uğramış, pratik politikadan uzaklaşarak teorinin ve akademinin dar koridorlarını aşamamıştır. Batı'da 1960'larda gelişen ikinci önemli çizgi; uluslararası kapitalist sistemin örgütlenişi ve işleyişi, sermaye yapısındaki dönüşümler ve bağımlılık ilişkileri gibi konuları, pratik politikayla ilişkili boyutlarını es geçmeden ele alan *Monthly Review* dergisi çevresidir. Marksizm'in belli bir yorumunu öne çıkarmak yerine daha çoğulcu bir profile sahip olduğu söylenebilecek olan bu çevrenin sosyalist mücadele içinde yer alan kişi ve aktörlerle ilişkisini

de belli bir düzeyde tutmaya gayret gösterdiği söylenebilir. 20. Yüzyılın önemli politik-ekonomiciler kuşağı olan Paul Sweezy, Harry Maggdof, Paul Baran, Leo Huberman ve Ellen M. Wood gibi yazarlarıyla bu çevrenin akademik Marksizm-politik Marksizm arasında denge konumunda durmaya çalıştıkları, her ikisini de yetersiz de olsa etkileme gücüne sahip oldukları görülmektedir.

Sovyetler Birliği çizgisindeki Marksistler ise burada değinilen akım ve çizgilerle ilişkilenmek yerine, komünist partilerle politik biçimde ilişkilenmiş olan ve faaliyette bulundukları disiplinlerde Marksizm'in açıklayıcılığını ve üstünlüğünü göstermeye çalışan araştırmalarıyla Üçüncü Enternasyonal ya da daha doğrusu Sovyetler Birliği çizgisindeki bir Marksizm'i destekleyecek çalışmalar yapan entelektüellerden oluşan gruptur. John Bernal, Henri Lefebvre, Cristopher Caudwell, Moisei Kagan, Gordon Childe, Paul Langevin, Maurice Cornforth ve Anne Bonnard gibi bilim insanlarını bu grupta saymak mümkündür. Bu listeye, resmi komünist partilerle ilişkilenen başka isimler de eklenebilir. Yanlış anlamaları önlemek bakımından bir parantez açmak gerekirse, burada yapmaya çalıştığım tasnifin bugünden geçmişe bakarak yapılan genel bir tasnif olduğunu belirtmem gerekir. Buradaki öbekleri bütünüyle birlikte hareket eden gruplar olarak düşünmemek gerekir. Örneğin, Sovyet kökenli Todorov, Volosinov gibi Rus formalistlerin de Batı Marksizmi'ne önemli düşünsel katkılarda bulunduğu bilinmektedir.

İzleyen bölümde, Türkiye'de Marksist akademisyenlerin politikayla ilişkilerinin nasıl bir seyir izlediğine ve ana hatlarıyla yukarıda değindiğim çizgilerin bu süreç üzerindeki etkilerine değineceğim. Türkiye'de hangi Marksistlerin söz konusu çizgilerde yer aldığını ise tek tek açıklamayacağım, bunlara daha çok yeri geldiğinde değineceğim.

Türkiye'de Aydınlar/Bilimciler ve Marksizm'in Gelişmesi

Türkiye'de sosyal bilimcilerin sosyalist politikayla ilişkileri 1960'lı yıllarda başlatılabilir. Bu yıllarda gelişen sosyalizmin üç ana akımı -Yön Hareketi, TİP ve MDD- içerisinde akademisyenlerin büyük ağırlık taşıdığı söylenebilir. Yön Hareketi, içinde çok sayıda akademisyeninin bulunduğu, Türkiye'nin gerçek anlamıyla ilk sol aydın hareketiydi (Atılgan, 2002: 146). Hareket 1950'lerin sonlarında başlayan Demokrat Parti karşıtı muhalefet hareketi ve '60 Darbesinin sola açtığı alan içerisinde hayat buldu.

Sol aydın hareketinin 1960'lardaki yükselişinin iki nedeni olduğunu düşünüyorum. İlki, egemen sınıfların 1945'teki Tan baskınından 1951-52 Tevkifatı'na kadar geçen sürede solun gelişmesinin önünü kesmek için başlattıkları girişimlerin, Cumhuriyet reformlarının karşısında yer alanları güçlendirdiği sonucuna varmalarıydı. İkinci neden ise uluslararası ölçekte esen; kalkınma, modernleşme, sosyal devlet ve planlama gibi kavram ve projelerin pek çok azgelişmiş ülkede olduğu gibi yönetici kadroların ve aydınların bir kısmını sol siyasete yakınlaştırmasıdır (Atılgan, 2002).

Doğan Avcıoğlu-Mümtaz Soysal ikilisinin 1950'lilerin sonlarında tohumlarını ektiği Yön, sosyalizmi ülke kalkınmasını sağlayacak yegane yol olarak gören, Kemalist reformların tamamlanmasının yolunun sosyalizmle mümkün olacağını savunan bir hareketti. Hareketin genel olarak sol, özel olarak da akademisyenler üzerinde oldukça önemli etkileri olmuştu. Bu hareket içerisinde, 1961 bildirisini imzalayanlardan, Sadun Aren, Sencer Divitçioğlu, İdris Küçükömer, Mehmet Selim, Ahmet Kaçmaz ve Mümtaz Soysal gibi dönemin Marksist akademisyenleri yer alıyordu ve öncü pozisyonda yer alanlar da akademi köken-

liydi. 1967'de yayınına son veren *Yön Dergisi*'nin temsil ettiği ve sonradan dar bir grupla *Devrim Dergisi* olarak yoluna devam eden hareketin temel sorunsalı Türkiye'nin kalkınmasıydı. Dayanak görülen temel güç ise ordunun, gençliğin ve aydınların içinde olduğu 'zinde kuvvetler'di. Hareketin sosyalizm algılayışı, Nasır tipi (BAAS'çı) "kapitalist olmayan kalkınma yolu"na yakın bir düzendi (Atılgan, 2002: 138). Yön ile aynı yılda Türkiye siyasal hayatına giren Türkiye İşçi Partisi'nde ve Milli Demokratik Devrim (MDD) çizgisi içinde de aydınların, akademisyen kökenlilerin önemli bir etkisi olmuştu.

On iki sendikacının öncülüğünde 1961'de kurulan TİP daha sonra, sol aydınlara bir çağrı yapmış ve buna zamanın akademisyen kökenli aydınlarından ciddi bir yanıt gelmişti. Bu hareketin üç önemli ismi; Aybar devletler hukuku doktoru, Aren ekonomi profesörü, Boran ise sosyologdu (Yurtsever, 2002: 171-172).

TİP içerisinde 1968 yılında kurulan Emek Grubu'nu da akademisyenlerin ağırlık taşıdığı bir grup olarak değerlendirmek gerekiyor. *Emek Dergisi* çevresinde toplanan bu grup; Cem Eroğul, Ömür Sezgin, Behice Boran ve Sadun Aren'in bir araya geldiği bir gruptu. Feodalizm-ATÜT tartışması, Türkiye'nin nasıl bir toplumsal formasyona sahip olduğu, tarım sorunu, devrimin niteliği gibi konularda *Emek*'te yapılan tartışmalar, Marksist kuramla Türkiye gerçekliğine nasıl bakmak gerektiği konusunu geniş kesimler önünde tartışmaya açan önemli bir deneyim sayılmalıdır. Bu yıllar, yani 1960'lar, aynı zamanda Marksist klasiklerin Türkçe'ye çevrilmesinin hız kazandığı yıllardır.

1968 yılı TİP açısından bir başka yönden de önemli bir dönüm noktası oldu. Gittikçe radikalleşen bir politizasyon yaşayan gençlik ve onların hareketliliğine önderlik etme çabasındaki aydınlar Parti içerisinde ciddi bir muhalefet örgütlediler. 1967'de *Türk Solu* dergisinin yayımlan-

maya başlanmasıyla ateşlenen bu harekete MDD muhalefeti denmekteydi. 1968'de Partiden ihraç edilen bu harekete bakıldığında, bunların başında da akademisyen kökenli biri olan Mihri Belli'nin bulunduğu görülür.

1940'larda ABD'den gelip İstanbul Üniversitesi'nde asistanlık yapmaya başlayan, ama akademisyenliği kısa süren Mihri Belli, daha sonra Yunan İç Savaşına komünistlerin saflarında katılmış, buradan döndükten sonra da '51 tevkifatında tutuklanmış, Reşat Fuat Baraner ve Hikmet Kıvılcımlı'yla birlikte direngen tavır sergilemiş üç kişiden biri olarak dönemin gençleri arasında efsaneleşmiş bir isimdi. Belli'nin bu geçmişinin, bu tür bir tarihe sahip olmayan Türkiye sosyalist hareketinin ve onun genç kadrolarının o dönem Filistin kamplarına gitmesinde ve silahlı mücadeleye yönelmesinde etkili faktörlerden biri (diğer ikisi silahlı öncü savaşıyla kırlardan şehirlere gelişecek bir devrim teorisi olan Maoculuğun gücü, Vietnam Savaşı/Devrimi) olduğu söylenebilir.

Belli'ye göre MDD tezleri Türkiye'de Marksist hareketin 1920'lerden beri savunduğu asgari programın güncelleştirilmiş bir haliydi (Belli'den aktaran Yurtsever, 2002:186). MDD aşamalı bir sosyalizme geçiş programıydı. Ancak, "Tam Bağımsız Gerçekten Demokratik Türkiye" şiarıyla İkinci Milli Kurtuluş Savaşı (ya da Devrimi) çağrısı yapan MDD'cilerin de dönemin sol Kemalist zaaflarıyla malul olduğunu söylemek gerekiyor. "İlerici ordu", "zinde güçler", "bağımsız bir Türkiye'yi özleyen milli burjuvazi", "gerçekten Atatürkçü çevreler arasında ittifak" gibi kavramlaştırma ve ifadeler bu durumun dışavurumları sayılabilir. Bu zaaflar MDD'cilerin örgütlü bir güç olarak ortaya çıkmasını engellemiştir. MDD'nin lideri Belli, geniş bir gençlik kesimini ve aydını etrafında toplamasına karşın bir örgüt yaratmak yerine "Devrimci Güç Birliği" türünden cephesel örgütlenmelerle zaman yitirmiştir (Yurtsever,

2002: 191). Bunun sonucu ise MDD hareketinin TİP'le yollarını ayırdıktan sonraki 2 yıl içinde çeşitli parçalara bölünerek dağılması olmuştur. Bölünmeye neden olan konular; devrimde öncülük, yakın dönem taktikleri ve örgütlenme-parti anlayışı başlıklarında toplanabilir. Bu tartışmalar, daha sonra Türkiye solunun Marksizm'le ilişkilenmesini de önemli ölçüde etkilemiştir.

TİP'in birleştirici çatı örgütü konumunu yitirmesi ve sonra da MDD'nin yaşadığı bölünme Türkiye sosyalist hareketi açısından 1960'larda başlayan bir dönemin sona ermesi anlamına geliyordu. 1971 darbesi ise bu gelişmeye son noktayı koydu. Aydınların ve akademi kökenlilerin lider konumda bulunup Kemalizm'in etkili olduğu Yön, TİP ve MDD hareketleri, yerini '68 kuşağından gelen gençlik önderlerinin ihtilalci örgütlerine (THKP-C, THKO, TKP/ML) bırakmıştı. Bu örgütler, daha sonra liderleri öldürülmüşse de, bunlardan türeyen Dev-Yol, Kurtuluş, Halkın Kurtuluşu, TİKKO gibi devamcılarıyla '70'lerde sosyalist politikaya damgasını vurmuştur. Bu yıllarda, sol yelpazenin önemli bir rengi de 1973'te yeniden siyaset alanına giren TKP'dir.

Yükselen hareketlerin önemli bir bölümü, ATÜT, feodalizm, Türkiye'nin ne kadar ve nasıl kapitalist bir ülke olduğu, işçi sınıfına yaklaşım gibi teorik konularda '60'larda yapılan tartışmaları sürdürmeyi mücadelenin önünde engel olarak görmekteydi. Onlara göre, günün "acil" gereksinimi teori tartışmalarına boğulmak yerine, mücadeleyi yükselterek devrime ulaşmaktı. Bu yaklaşım, '60'ların sonlarında MDD'den gelenlerin, teori ve pratiğin, siyasi hareket ile örgütün bütünleşemediği deneyime tepkileri olarak değerlendirilebilir (Çulhaoğlu, 1997, Yurtsever, 2002). Yani MDD'ciler uzun süre örgüt ve strateji tartışmalarına daldıkları için ve bu tartışmalar Marksizm'le özdeşleştirildiği için söz konusu gençlik önderleri, Marksizm'in belli kav-

ramlarını geliştirmek gibi kuramsal tartışmalardan uzak durdular. Buradan türeyen bir anti-teorisizmin, söz konusu hareketlerde uzunca bir süre devam ettiği söylenebilir.

Marksist teoriye ilişkin tartışmalar örgütlerin dışına sürülürken, özellikle Dev-Yol ve Kurtuluş gibi Sovyetler Birliği ve Çin etkisi dışındaki hareketlerden gelenleri etkileyecek *Birikim Dergisi* 1975'de yayın hayatına girdi. Bu dergi, Batı Marksizmi'nin çeşitli çizgilerini Türkiye'ye taşıyan bir kanal oldu. Belli anlamda Marksizm'in daha ayrıntılı/analitik biçimde tartışılması açısından katkıları olan derginin, 1980 darbesinden sonra ikinci kez yayın hayatına girdiği 1990'larda sivil toplumcu ve sol liberal çizgisiyle sosyalist hareket üzerinde olumsuz etkileri olduğu söylenebilir.

1970'lerde Sovyetler Birliği ve Çin komünist partilerinin ve Arnavutluk Emek Partisi'nin etkisine giren ya da TKP gibi öteden beri bir "merkezin" etkisinde bulunan örgütlerinse kendi içlerine yönelik, kapalı devre teorik üretim yapma yoluna girdiklerini söyleyebiliriz.

Pratik siyasetin içinde ya da çeperinde yer almaya devam eden, bir kısmı da akademiyle ilişkili sosyalist aydınların önemli bir kısmı ise, bu yıllarda temel olarak iki yerde toplanmıştı. Yalçın Küçük, Can Yücel, Tevfik Çavdar ve Raşit Kaya, Behice Boran'ın önderliğindeki ikinci TİP'in *Yürüyüş Dergisi*'nde yazarken; Şahin Alpay, Halil Berktay, Osman Ulagay, Ömer Madra gibi birçoğu Cebeci Yerleşkesi'nden gelen isimler de Doğu Perinçek'in Türkiye İhtilalci İşçi Köylü Partisi (TİİKP) çevresinde yer almıştı. Bu dönemde yapılan Korkut Boratav-Muzaffer Erdost arasındaki tarım tartışmaları uluslararası literatüre bir katkı olarak değerlendirilirken, TİP'li aydınların hazırladıkları "Demokratikleşme İçin Plan" adlı kitap da bu dönemin önemli eserlerinden biri olarak kabul edilmektedir.

Bütün bunlar çerçevesinde, 1970'lerde Marksist literatür pek çok farklı çevre tarafından bu dönemde çevrilse de, bu kitaplarda yazılanlarla kurulan ilişki, genelde bir politik tavra, bir stratejiye meşruluk sağlamak ve de rakiplerini eleştirmek için alıntılar yapmakla sınırlıydı. Yani bunlarda bir tür aşırı işlevselcilik söz konusuydu ve teoriyle bu tarz ilişkilenmenin sonraki süreçte Türkiye'de Marksist teorinin gelişmesini sınırlayan bir etki yaptığı pekâlâ söylenebilir.

Türkiye sosyalist hareketinde 1960'lara damgasını vuran Kemalist etkinin sonraki on yıllık dönemde kırılmaya başladığı gözlendi. Bununla birlikte, politik düzeyde radikal örgütlerin kadroları üzerinde bu etki kırılmışsa da, sosyalist örgütlerin faaliyet yürüttüğü TÖB-DER, TÖS, Köy-KOOP gibi kitle örgütlerinde ve solun etki alanındaki kesimler içerisinde Kemalizmin etkisinin devam ettiği açıktır.

Kemalizm'in sosyalist sol ve aydınlar içindeki etkisi asıl olarak 1980 sonrasının iki önemli gelişmesiyle kırılmıştı: Bunlar, 12 Eylül Darbesiyle birlikte solun ve işçi sınıfı hareketinin yaşadığı bozgun ve bu ortamda yükselişe geçen Kürt Hareketi'nin varlığıdır. Ancak Kemalizm'in yerini devrimci, Marksist bir anlayış almamış, bu 'boşluğu' başka bir sınıf uzlaşmacı akım olarak değerlendirilebilecek sol liberalizm doldurmuştur (Savran, 1992: 32).

Bağımsız sosyalist bir işçi sınıfı hareketinin gelişkin olmadığı, devrimci sosyalist siyasetin ağırlıkla 70'lerde küçük burjuva önderliklerce çekip çevrildiği Türkiye'de sol, belli yapılar dışarıda bırakılırsa, genel olarak geçmişiyle materyalist temelde bir hesaplaşmaya girişmeden, girişse de bunu mantıki sonuçlarına götürmeden sol Kemalist çizgiden sol liberal çizgiye geçmiştir. Savran (1992) bunda sol liberalizmin 12 Mart ve 12 Eylül gibi, 70-80'lerde yaşanan süreçleri anlamak için sunduğu çerçevenin etkili oldu-

ğunu belirtiyor. Sol liberal çizgi, baskıcı otoriter uygulamaları Osmanlı'dan bugünlere kadar gelen merkeziyetçi ve baskıcı devlet geleneği ile anlamlandıran bir çerçeve sunuyor ve bu çerçeve, zaman içerisinde sol içerisinde yaygınlık kazanıyordu.

Bütün bu anlatılanlar çerçevesinde Türkiye'de Marksizm ve sol ilişkisi nasıl değerlendirilebilir? Solun ciddi bir yükseliş gösterdiği 1960 ve '70'lerde ve onun belli tortularının bulunduğu 1980'lerde, kendisini solcu, devrimci olarak gören kişiler, genelde bununla Marksizm'i bir ve aynı şey sayıyorlardı. Bu tarihlerin öncesindeki solun tarihi de TKP'nin tarihiydi zaten (Çulhaoğlu, 1997). Kendisine sosyalist ya da devrimci diyen kişiler, otomatik olarak Marksizm içerisinde konumlanıyordu. Çulhaoğlu'nun (1997) belirttiği gibi, aradaki fikir ayrılıklarının devrim stratejisine ya da sosyalist toplum tahliline ilişkin farklılıklardan kaynaklandığı varsayılıyor ve herkes kendi tezlerini Marksizm'in ülke somutundaki en doğru yorumlanışı şeklinde görüyordu. Ancak bu süreçte Marksizm'in ne olduğu konusunun yeterince tartışıldığını ve bu konuda uluslararası literatüre katkı yapıldığını söylemek pek mümkün değildir. Bunun 1960'ların ve '70'lerin gündeminin, 'devrim' gibi, pratiğin çok fazla ağırlık taşıdığı bir gündem olmasından kaynaklandığı söylenebilir. Kadroların eğitiminde özetleyici, vulger (kaba) sayılabilecek işlevsel metinlerle yetinmek gibi bir eğilim başattı. 1970'li yılların teorik pratiğini bugünden bakarak suçlayıcı biçimde yargılamak belki lüks olabilir; ama bu dönemde sosyalist mücadele yükselirken, Marksizm'in "ayrıntısına ileride girilebilecek bir derya" olarak görüldüğünü ve böylece Marksizm'le kurulacak teorik ilişkinin sürekli ertelendiğini belirtmek gerekiyor.

1980'den bugüne yaşanan siyasal toplumsal gelişmeler sonucunda, sosyalizmin ve devrimin yakın geleceğin gün-

demi olmaktan çıkmasıyla, sol hareketler içinde geliştirilmeden bırakılmış olan Marksizm, önceki dönemde sosyalist hareket içinde yer almış pek çok kişi açısından başarısızlığın nedenlerinden biri olarak görüldü. Bu eğilimin eski kuşak sosyalistler bir yana yeni kuşak sosyalistler arasında da yaygınlaştığı söylenebilir. Böylesi bir tabloda; sınıf mücadelesi, planlama, demokratik merkeziyetçilik, işçi devleti ve tarihsel ilerleme gibi kavram ve kategorileri ıskartaya çıkartan sivil toplumcu çizginin sol içinde etkin olmasının da önemli bir payının olduğu söylenebilir.

Praksis, Aydınlar/Bilimciler ve Marksizm İlişkisinde Nerede Duruyor?

1980 darbesinden başlayarak, '90'larda derinleşen yenilgi süreci, bugün geldiği noktada Türkiye solunun önemli bir kısmını Marksizm'e rağmen bir sol haline getirmiştir. Bunun en yakıcı sonucu, kanımca yeni kuşak sol "aktivistler" üzerinde gözlemlenebilir. Bunları, geçmişiyle çok fazla nesnel bir bağ kuramayan, kendisiyle ve toplumla barışık olmadığı için dar bir çevreye sıkışıp, zaman zaman seçkinciliğe varan tutumlar sergileyen bir kuşak olarak nitelendirebiliriz. Genel olarak, işçi sınıfının toplumdaki devrimci ontolojik statüsünü kabul etmeyen bu kuşağın, örgütlü mücadeleyi ya örgüt şeflerinin iradesine ya da sivil toplumculuğa endekslemiş kaderci bireylerden oluştuğu söylenebilir.

Böylesi bir ortamda, *Praksis Dergisi* olarak bizler, sanırım şöyle bir olumlu dinamik çıkartmaya çalışıyoruz: Yaşanan yenilgi çok yönlü bir yenilgidir ve bu durum bize Marksizm'i, özetlerin, ikinci-üçüncü el kaynakların, kabalaştırmaların ötesinde, daha ciddi biçimde ele almanın düşünsel ve bilimsel etkinliklerimizin kılavuzu haline getirmenin ve Marksizm'in kimi sorunlarını tartışmanın

olanaklarını sunmaktadır. Bu nedenle, yaşadığımız sürecin, solun 1960'lardan '90'lara kadar gündemini belirleyen kısa dönem ihtiyaçlarından kurtulmak ve teori alanındaki mücadeleyi geliştirmek açısından elverişli olduğunu düşünüyorum. Bu koşullar, aynı zamanda söz konusu alanlarda verilecek mücadelenin önemini de arttırıyor. Elbette Marksizm'in Türkiye solu açısından pratik siyasetini zenginleştirmenin aracı haline gelebilmesi, kendisine organik aydın diyenlerin niyetleri ve çabasıyla bir yere kadar gidebilir. Onun toplumda esaslı bir maddi güce dönüşebilmesi ve gelişmesi sokakta -geniş anlamıyla kafa ve kol emeğini kapsayan ve işgücünü satmak zorunda bulunması bakımından mülksüz sayılabilecek ücretlilerden müteşekkil- işçi sınıfının ve onun çeşitli düzeylerdeki örgütlerinin mücadelesiyle gerçekleşecektir. Bu etkileşimi de praksis düşüncesinin bir gereği olarak gören bizler; Marksizm'in günümüz dünyasının olgularını açıklamak için sanıldığından daha fazla yanıt ve ipucu verdiği düşüncesiyle üzerimize bir sorumluluk aldık. Sosyalist siyasetle Marksist teoriyi, sosyalist akademisyen ve aydınlarla siyasetin aktivistlerini/kadrolarını buluşturan bir kanal olması düşüncesiyle *Praksis* dergisini çıkarmaya başladık.

Praksis'in farklı Marksizm okulları ve çizgileri içindeki yerinin ne olduğunu saptamak açısından Marksizm'in şu üç temel özelliğinin belirtilmesi gerekecektir: Marksizm anlayışımızın temelindeki bu özelikler, Marksizm'in bütünsel bir niteliğe sahip, bilimsel ve devrimci bir teori olmasıdır. Bu anlamda 'tek bir Marksist geleneğe' sahip çıktığımız ya da onunla kendimizi bağladığımız söylenemez. Dergimize bir Stalinist de yazabilir, bir Trotskist de ya da her ikisinin dışında duran başka çizgilerden gelen bir Marksist de. *Praksis,* Marksizm'in ya da tarihsel materyalizmin çeşitli çizgilerine açıktır; yeter ki, Marksizm'in söz konusu temel nitelikleriyle çatışan bir pozisyon olmasın.

Yani, Batı Marksizm'i'nde de olumlu boyutlar bulunmaktadır, onun Sovyetler Birliği'ne getirdiği eleştirilerin pek çoğu tarihsel süreç içerisinde doğrulanmıştır; ama bunların eleştirileri de yapılmıştır. Hangi çizginin mutlak doğruyu içerdiğine dair bir tartışmayı şu aşamada çok gerekli görmüyoruz. Bu noktada ayaklarımızı bastığımız yerin koordinatlarını belirleyen unsurları sıralamak daha verimli olur diye düşünüyorum. Bunlar; dünyayı tarihsel materyalist bakışla kavramaya çalışmak, tarihin bir sınıflar mücadelesi tarihi olduğunu, bu mücadelenin sınıfsal öznesi bulunduğunu (işçi sınıfı), kapitalist dünyayı dönüştürmenin gerekli ve mümkün olduğunu benimsemek gibi Marksizm'in temel argümanlarıdır.

Bizim dışımızda teorik-politik üretim yapanların çalışmalarını dışlamak gibi bir düşüncemiz kesinlikle bulunmuyor, siyasal bir kümelenme yaratmak gibi bir amacımız da yok. Amacımız, bilimsel bir dergi çıkararak akademideki Marksistlerle politik Marksizm'i, sınıf mücadelesini buluşturmaya çalışmak, üretimlerimizi ve entelektüel birikimimizi yeni bir dünya ve toplumun kurulması için birleştirmektir. Bir başka ifadeyle, teorik pratikle sınırlı bir Marksizm'i savunmuyoruz. Toplumu ve dünyayı açıklamaya dönük bilgi akademinin dışında da üretilebilir, bu üretim belki de akademide olmanın belli sınırlılıkları olmadığı için daha verimli de olabilir; ama sonuçta akademiyi bir mücadele alanı olarak görmek ve bu alanda da güçlenmek gerekiyor. Bu anlamda dergideki genel eğilim, akademi içerisinde konumlanarak yapılan üretim faaliyetinin, belli bir düzeyde pratik politikayla ilişkilenmesi gerektiği yönündedir.

68 Hareketi: Paris İzlenimleri

*Ömür Sezgin**

68'li yıllarda dünyadaki hava bir başkaydı, bugün ise bambaşka. Bugünkü hava ile o havayı iyi ayırt etmek gerekiyor. Bunun için de 68'in koşullarını iyi bilmek gerekiyor.

68'e varan 60'lı yıllarda dünyaya baktığınız zaman, üçe bölünmüş durumdaydı: Bir yanda sosyalist ülkeler, bir yanda Amerika'nın başını çektiği, özellikle gelişmiş kapitalist ülkeler vardı. Bir de üçüncü dünya ismini alacak olan, -o zaman daha çok gelişmekte olan ülkeler deniliyordu, ama sonra üçüncü ülkecilik, üçüncü kıtacılık gibi akımlar da ortaya çıkacak- bir bağımsızlık savaşı vermiş ama hâlâ işlerini halledememiş, siyasi istikrara kavuşamamış ülkeler bulunuyordu. Çünkü daha uluslaşamamışlardı bile; Afrika'da ve de Güney Amerika'da sürekli askeri darbeler oluyordu. Bu arada her ne kadar 56'dan itibaren Kruşçev döneminde bir anlaşma yapılıp "soğuk savaş sona erdirildi" denilse de, "barış içinde birlikte yaşama" stratejisi uygulamaya geçmiş gibi gözükse de ortam değişmişti. 65'te Çin-

* Prof. Dr. AÜSBF Kamu Yönetimi Bölümü.

Sovyet çatışması çıkacaktır. 60'lı yılların başında, bir yanda sosyalist blok, bir yanda Amerika ve bu ikisi anlaştıkları için kendi aralarında direkt bir mücadele yoksa da, üçüncü dünya ülkeleriyle her ikisi arasında bir mücadele sürmekteydi.

Üçüncü dünyadaki mücadele genellikle bağımsızlık talebi etrafında sürmekteydi. Bağımsızlık mücadelesi beraberinde kalkınma ve demokrasiyi getiriyor. Mevcut yönetimlere karşı bunlar isteniyordu; özgürlük, demokrasi, daha insanca yaşamak, kalkınmak. Baştaki iktidarlar, -bunu üçüncü dünya için söylüyorum- Amerika'nın desteklediği iktidarlardı. Muhalefet, bağımsızlık isteyenler, demokrasi isteyenler, Sovyetler başta olmak üzere Sosyalist Blok tarafından desteklenmekteydi. Zaten dünya Vietnam dolayısıyla kesin olarak ayrılmış durumdaydı; Vietnam'daki mücadele, bir ulusun bağımsızlık mücadelesi ve ilgisi olmayan bir ülkenin emperyalizm adına oraya müdahalesi şeklinde algılanmaktaydı bütün dünyada. O yüzden özellikle aydınlar arasında rüzgâr soldan esiyordu. Sol, sosyalizm denildiği zaman, insanca yaşama, eşitlik, kardeşlik kavramları simgeleşir. Amerika'da o sırada filmler de yapıldı, kapitalist ve liberal tiplemeler gerçekten de çirkin Amerikalı tiplemeleriydi; kimse şimdiki gibi övünerek "ben kapitalistim, ben liberalim" diyemezdi, ayıp bir şeydi o zamanlar.

Düşünsel planda Fransa için baktığınız zaman, Fransa'da bir Marksist gelenek var, bir de buna karşı olan bir gelenek. Faşizme karşı bir mücadele verilmiş, bu mücadelede komünistler ve komünist olmayanlar bir arada mücadele etmişler. Anti-Marksistler var tabii, onlar varlıklarını devam ettiriyorlar, ama çok ciddiye alınan kişiler değiller. Bütün aydın kesim, Marksizm'e en azından saygılı. Bunun altında da başka bir düşünce gelişmeye başlıyor; 50'li 60'lı yıllar Fransa'da varoluşçuluğun saygınlık kazandığı, moda olduğu yıllardır. Hümanist, insan merkezli, "insan özne,

her şeyi yapar, tarihi değiştirir, öyle insan doğası filan yoktur, insan ne yaparsa odur, insan sorumludur, sorumluluğunu almalıdır, yapacaktır, dünyayı değiştirecektir" şeklinde bir egzistansiyalizm (varoluşçuluk) ve bu egzistansiyalizm Marksizm'le birçok yerde çakışıyor ve moda olan bu akım Marksizm'i de etkiliyordu.

68 üzerine yazılanlar genel olarak başlangıç tarihi olarak 62'yi verirler; 60'ların başı demek lazım. 62 tarihi şu iki unsuruyla önemlidir: İlk olarak, Cezayir Savaşı bu tarihte bitmiştir. İkinci olarak da Levi-Strauss'un "La Pensée Sauvage" isimli kitabı yayınlanmıştır. Bu entelektüeller için çok önemli sayılır, strüktüralizmin (yapısalcılık) başlangıcını temsil eder. Yapısalcılıkla egzistansiyalizm arasında tam bir karşıtlık vardır. Birinde insan merkezli özne anlayışı varken diğerinde "insan hiçbir şeydir, bütün evrenin, doğanın, sistemlerin, yapıların unsurlarından bir tanesidir, hiç de önemli değildir insan" düşüncesi hâkim. Yapısalcılığa göre, "İnsan hiçbir zaman tarihin öznesi olmamıştır, tarih başka yerde olup biter. İnsanın tek yapabileceği şey, bunu anlamaktır, hiçbir şeyi dönüştüremez, değiştiremez."

Tabii aslında bakarsanız, İkinci Dünya Savaşı'ndan itibaren başlayan çalışmaların meyveleri toplanıyor; ama 60'larda moda olan, bu yapısalcı akımdı. Yapısalcı akım da ister istemez Marksizm'i etkiliyordu. Marksizm'i etkileyen kişi, -68'in bana göre temsilcisi sayılabilir, hiç ismi geçmediği halde- Althusser'dir. Fransa'da 68'in temsilcisi olarak Marcuse anılır; Marcuse'nin teorisi Fransa'da okunduğu için değil, ama tamamen öğrencilerin istekleriyle çakıştığı için. Marcuse, Marksist olduğunu ölünceye kadar hep söylemiştir, ama öyle bir sistem kurmuştur ki, gelişmiş kapitalizm içinde işçi sınıfının iktidarı kendiliğinden mümkün değildir; çünkü işçi sınıfı kendisini sisteme entegre etmiştir, içerilmiştir. Devrim, bu sisteme henüz girememiş ke-

simlerden, en başta da öğrencilerden gelecektir. Buna denk düştüğü için Marcuse, birden dönemin, 68'in filozofu olarak ilan edildi. Ama olayların biraz sonrasında değerlendirdiğimiz, özellikle Marksist açıdan, Marksizm'in içinden baktığımız zaman, 68'le yakın ilişkisi olan Althusser' dir.

"Althusser'in ilişkisi vardır" derken şunu kastediyorum: Althusser, Marksist, Marksizmden vazgeçmiyor; Marksizme göre dönüştürmek esastır, dönüştürmek için ise doğru teori gerekir, bilim gerekir. Marksizm bir bilimdir; siyasi parti, Marksizm'i doğru bilirse, -Çin'den gelme doğru yol diye bir kavram vardı, Mao'dan gelen- doğru yolu izlerse, devrime gidilir. Yani devrime götüren yol doğru teoridir, Althusser de doğru teoriyi yapma peşinde; ama bunu yapısalcılık içinde yapıyor. Ekonominin belirleyiciliği; Althusser, bir Marksist olarak ekonominin belirleyiciliğinden vazgeçemez. Diğer yandan, yapısalcı olarak toplumun yapılardan oluştuğu görüşü ile ekonominin tek başına gelişmesinin bir devrimi hazırlamayacağı düşüncesini bağdaştırabilmek için de; çünkü gerçek o, seçimler hep bekleniyor, "bugün iktidarız, yarın iktidarız", hep kaybediyordu komünistler, yani iktidar olamıyorlardı. Onun da yaptığı, "Toplum da yapılardan oluşmuştur ve bu yapılar öyle yapılardır ki, bunun çözümü Marksizm'de vardır, ama Marx bunu kavramsallaştıramamıştır. Yapısal nedensellik kavramı ile ekonominin nasıl belirleyici olduğunu komünist partisi anlayabilirse, yani doğru teoriyi kurabilirse, o zaman buradan hareket ederek dünyayı değiştirebilir." Ama değiştirme mekanizmasını açıklarken, tamamen yapısalcılığı alıyor, temel kavramı zaten yapısalcı nedensellik.

68, bu yapısalcılığa, yani insanın bir hiç olduğu, dünyayı değiştiremeyeceği şeklindeki yapısalcılığa bir tepkidir. "Biz değiştiririz, esas olan bunu değiştirmektir ve değiştir-

me iradesi gençlikte vardır". Marksizm olduğu sürece değiştirmek her zaman gerekli. Ancak bir yandan da yapısalcılık denilen bir düşünce akımı çıkmış, Lacan'ın yapısalcılıkla beslenen Freud yorumu çıkmış, bunların hepsi yapıya vurgu yapıyorlar; "Birey dediğimiz zaman, psişik mekanizma da yapılardan oluşmaktadır, bu yapıların içinde de en önemlisi aslında bilinçdışıdır" şeklindeki görüşler yayılıyor. İnsan, egzistansiyalist anlamında, bilinç anlamında, akıl anlamında, aklını kullanan özne olmaktan çok uzak.

"Yasaklamak yasaktır, hayal gücü iktidara!"

Şimdi bu siyasi ve entelektüel iklim içersinde 68 Fransası'na ve o yıllarda Paris'te lisansüstü öğrenim gören Türkiyeli bir sosyalist olarak kendi kişisel gözlemlerime geçebilirim: Öncelikle 60'ların Fransası beni çok şaşırtmamıştı; İstanbul'dan, Ankara'dan çok farklı bulmamıştım, çok gelişmiş bir ülke değildi. Halbuki 1974'de Türkiye'ye döndükten sonra 85'te tekrar gittiğim zaman çok şaşırmıştım; 74-85 arasında Fransa çok değişmişti, Türkiye ile ilgisi kalmamıştı. Ama 60'larda yolları, otobüsleri, kahveleri, öğrenci yemekhaneleri itibarıyla görüntü hiç de parlak değildi, dolayısıyla şaşırmamıştım.

Öte yandan yaşam kalitesi açısından değil ama gündelik yaşam tarzı açısından 60'lı yılların Fransa'sındaki sokak yaşamının beni şaşırttığını söylemeliyim. İlk 14 Temmuz'a katıldığımda, en çok duyduğum şarkı, -gençler sokak başında gitarla çalışıyorlardı hep- o dönemin meşhur kişilerinden biri olan Boris Vian'a aitti. Onun sözlerini ve müziğini yaptığı bir şarkıydı bu; "Monsieur Le President" diye başlıyor, devlet başkanına yazılmış bir mektubu seslendiriyordu. Bu mektupta da kısaca, "Ben savaşmak istemiyorum; eğer savaşmak istiyorsanız, buyurun siz gidin" diyordu.

Gittiğim kahvelerde en çok duyduğum bir başka şarkı -Fransa'da bir kahve hayatı, kültürü vardır- Jean Ferra'nın "Potemkin Zırhlısı"ydı. Potemkin Zırhlısı, 17 Ekim Devrimi'den önceki ilk ayaklanma hareketinin sembolüdür; gemiciler ayaklanır, oradan bir efsane olarak kalmıştır, Jean Ferra da bunu seslendiriyordu.

En çok duyduğum şarkılardan biri de: Marksist-anarşist arası, ama daha çok anarşizme yakın, sonra da daha çok anarşist olan Leo Ferré'nin "affiche rouge" adlı şarkısı idi. Bu şarkı Cezayir Savaşı'nın 62'de sona erdiği Evian Anlaşması'nı dile getiren sol içerikli bir şarkıydı. Zaten bir solcu olarak geldiğim için, belki görmek istediklerimi, duymak istediklerimi görüyor ve duyuyordum.

Yine sokaklarda dikkatimi çeken, Vietnam Savaşı ve destek afişleriydi; barış için gösteriler yapılıyor, o gösterilerde sağcılarla solcular arasında sokak çatışmaları yaşanıyordu, onları gördüm. Fakülteye başladım, iktisat doktorası yapıyordum. Marx'ın ismi geçmiyor, Marx'ın isminin geçtiği bir ders de yok.

68 yılının Mart ayındaki bir Vietnam gösterisi sırasında şiddetli bir çatışma çıktı, "Occident" denilen sağcı grupla "Vietnam'da Barış Komiteleri" adı altındaki bir örgüt -ki çeşitli sol gruplardan oluşuyordu- arasında şiddetli çatışmalar oldu, bir sürü tutuklamalar da oldu. Ondan sonra öğrenciler, duyduğumuz kadarıyla tutuklanan arkadaşlarının serbest bırakılması için mücadeleye girdiler. Ama bu mücadele, benim bulunduğum Paris'teki fakülteler civarında geçmedi; uzakta, banliyöde, Nanterre'de olmaya başladı. Bunu biz televizyondan ve gazeteden duyuyorduk.

Bu ilk olayın tarihi 22 Mart'tır, ondan dolayı da öğrenciler arasında "22 Mart Hareketi" adlı bir örgüt kuruldu. Daha çok sonradan ismi çok duyulacak olan Daniel Cohn-Bendit bunun başlıca temsilcilerinden biriydi. Orada birta-

kım olaylar başladı, Nanterre fakülteleri kapatıldı. Bir de o sırada Paris bölgesinde bir tek üniversite var; Paris Üniversitesi Rektörü adı altında bir rektör, bütün fakülteler ona bağlı, Nanterre Fakültesi de dolayısıyla Paris Rektörü'ne bağlı.

Nanterre'in bir özelliği de Latin Amerika tipi, tamamen tenekelerden oluşan gecekondu bölgesinin bitişiğindeki bir fakülte olmasıydı. Olaylar sırasında gidip gezdim, gördüm; bizdeki gecekondu türünden çok, -filmlerde görmüşsünüzdür- bidonlardan yapılmış, sokakta et satılan, sinekler uçuşan tuhaf bir yerdi ve onun bitişiğinde bu Nanterre Fakültesi vardı. Olayların orada çıkmasını buna bağlayanlar da oldu. Tabii oradaki öğrenciler, Quartier Latin'deki öğrenci hayatından çok daha farklı bir hayat yaşıyordu. Orada önce aynen Türkiye'de olduğu gibi, öğrenim koşullarına karşı bir isyan vardı; daha çok katılım, daha iyi koşullar istediklerini belirten bir sürü harekete giriştiler. Fakat bu hareketler, Dekan tarafından yasaklandı, yasaklanması da fakültenin kapatılması biçiminde oldu. Oranın fakültesi kapatılınca, 3 Mayıs'ta Sorbonne'un avlusunda 400 kadar Nanterre öğrencisinin, ki başlarını bu 22 Mart Hareketi denilen örgüt çekiyordu (ama içlerinde başkaları da olduğu sonradan öğrenildi), bir protesto gösterisi oldu. Bu gösteri tam dağılacakken, birden polis avluya girip bunları şiddetli bir şekilde dağıtmaya kalktı. O saldırıyla birlikte -bunları akşam televizyondan öğreniyorum- polislerle öğrenciler aralarında bir çatışma başladı. 68 Olaylarının başlangıcı, bu 3 Mayıs çatışmasına denk geliyor.

6 Mayıs Pazartesi'ydi zannedersem, Cohn-Bendit'in de disiplin soruşturmasından geçeceği bir gündü. Nisan'da Nanterre'deki birtakım sokak gösterilerinden dolayı Cohn-Bendit ve birkaç arkadaşı hakkında Rektörlük soruşturma açmış ve Disiplin Kurulu'na sevk etmişti, 6 Mayıs'ta da disiplin kurulundan geçti. Onları desteklemek için kalabalık

bir öğrenci kitlesi toplanmıştı. O gün de aynı şekilde polisle öğrenci kitlesi arasında daha büyük oranda bir çatışma yaşandı ve gece saat 24.00'lere kadar sürdü. Biz çıkıp bakmaya korkuyorduk, çok uzakta değildik; çünkü Mayıs'ın 3'ünden beri gergin bir hava vardı ve devamlı olarak 'yabancılar bu işe kalkışırsa derhal sınır dışı edilecektir' şeklinde duyurular yapılıyordu ve sınır dışı edilen birkaç kişiyi de televizyonlarda gördük. Ben, burslu bir Türk vatandaşı olarak, "aman bir şey olmasın, sınır dışı edilmeyelim" diye oralara gitmedim.

6 Mayıs gecesi televizyonlarda izlediğimiz kadarıyla çok şiddetli çatışmalar oldu. Sabaha gidip baktığımızda, yollar sökülmüş taşlarla -yerler o zaman parke taşıydı- doluydu. Ufak taşlar sökülmüş, polislerin arabalarına ve polislere o taşlarla saldırılmış, o taşlardan yine barikatlar yapılmış. Arabalar devrilmiş, Sorbonne'un civarı, ama özellikle Lüksemburg civarı tamamen alt üst olmuş, yanda da yarı yanık arabalar, bir savaş meydanını andırıyordu. Sokaklarda öbek öbek insanlar toplanmış sürekli birbirlerine bir şeyler anlatıyordu.

İşte başlayan bu olay, 6, 7, 8 Mayıs boyunca hemen hemen her gece devam etti, muntazam bir şekilde devam etti. Bunu kızıştıran nedenlerden biri de bu ilk olayların hemen arkasından Milli Eğitim Bakanı'nın olayları "birkaç kudurmuş öğrencinin hareketinden başka bir şey değildir, bunu ciddiye almayın" şeklinde değerlendiren bir televizyon beyanatında bulunmasıydı. Polis ve öğrenci arasında şiddetli çatışmalar 3 gün arka arkaya devam etti. Sloganlardan biri de "CRS-SS". CRS, polis, bizdeki çevik kuvvet. SS biliyorsunuz Fransızca'da Nazilere verilen isim. CRS-SS en büyük slogandı o sırada ve devamlı birbirlerini dövüyorlardı. Öğrenciler polisi yakaladığı zaman, özellikle ara sokaklarda ikişer ikişer dolaşanları yakaladıkları zaman, fena halde dövüyordu; diğer taraftan kalabalık olduğu yerde de

polis öğrencileri fena halde dövüyordu. Yani gözü kaşı patlamış, sedyelerle gidenler televizyonda hiç eksik değildi, bunlar devamlı gözüküyordu.

Bu olaylara Fransa'da önem kazandıran olgu, işçi sınıfının, Komünist Partisi'nin sendikası konumundaki CGT'nin destek vermesiydi; arkasından daha ılımlı, Sosyalist Parti'ye yakın -ama Sosyalist Parti de o sırada dağınık aslında - CFDT'nin destek vermesi sonucunda, olayları protesto etmek için büyük gösteri düzenlendi. Bu gösteri gerçekten büyük oldu; o gün izinli gösteri olacağı için her yer kapandı. Biz de gittik, ama yürüyüşün ne başını bulabildik, ne de sonunu. Normal olarak Bastille'den başlayıp, Republique'den başlayıp Lüksemburg Meydanı'na kadar olacaktı; ama yürüyüş kolu hiç bitmedi, sonu gelmedi. Çok büyük bir kalabalıktı ve bu sefer meydanda olanlar öğrenci değil, işçi sınıfıydı. Bu tablo benim gibi 67'de TİP'li olan ve işçi sınıfının iktidarını, işçi sınıfının öncülüğünü savunanlar için göz yaşartıcı, dokunaklı bir manzaraydı. Bildiğiniz işçi sınıfı, gerçekten yürüyüş halindeydi ve sosyalizme ilişkin, devrime ilişkin birtakım sloganlar atılmaktaydı.

Bu büyük gösteri, tabii bütün basını, bütün siyasi kurumları, herkesi etkiledi, çünkü başı sonu olmayan bir gösteri ve arkasından kısmi grevlerle, işyeri işgalleriyle devam etti. Bu işyeri işgalleri sırasında öğrenciler tarafından başta Sorbonne Üniversitesi işgal edildi. Sorbonne Üniversitesi'nin çeşitli amfileri var, çeşitli sınıfları var; hemen hemen her sınıfta, amfide toplantılar başladı. Birkaç tanesine ben de katıldım. Gece 21.00-22.00'de gidip, 24.00'lere kadar, birinden çıkıp öbürüne giriyorsunuz. Manzara gayet güzeldi; yaşananlar adeta Fransız Devrimi sahnelerini, yani filmlerden aklımızda kalan sahneleri andırıyordu. Mekân da müsait; Sorbonne'da her şey şatafatlı, Fransız Devrimi döneminden kalmış, Napolyon döneminden kalan bütün

her şey var. Koluna kırmızı bandaj takmış genellikle sakallı bir genç, "camarade" (yoldaş) diye parmak kaldırıyor, "sen söyle" söylüyorlar. Herkes çıkıp biraz nutuk atıyor: "Yaşasın sosyalizm, yaşasın özgürlük." Bir de en çok kullanılan sloganlardan biri, "Yasaklamak yasaktır, hayal gücü iktidara." Bu slogan sonradan afiş olarak bütün sokaklara duvarlara asıldı.

Bu arada tabii Sorbonne olduğu için, bazı öğretim üyeleri de buna katılmak istedi. Türkiye'de çok bilinen Maurice Duverger geldiği zaman, "Camarade Duverger geldi" dediler. "Sen" diye konuşuyor Fransız komünistler kendi aralarında; hep senli benli, "siz" yoktur. Ona da "Camarade Duverger söz almak istiyor mu?" diye sordular. Önce almak istemedi, sonra o da söz aldı, bir şeyler konuştu; şimdi hatırlamıyorum, çok da önemli şeyler değildi. Birkaç hoca daha geldi, tanımadığım; ama hepsi ortama uydu. Tam bir Devrim Konseyi kurulmuş, camarade'lar teker teker söz alıyor, fikirlerini beyan ediyorlar. Bu her yerde cereyan ediyor, hangisi daha ilginçti bilemiyorum; çünkü bir-ikisine ancak girebiliyorduk, daha çok da büyük salondakine. Dinleyenler her tarafı doldurmuş, gece 12.00'lere, 01.00'lere kadar devam ediyor. Sonra çatışma yoksa -ki sonra gece çatışmaları bırakıldı- evlere gidiyoruz, sabaha sokağa çıkılıyor. Bu sefer yine sokaklarda -Quantier Latin için söylüyorum- öbek öbek insanlar sürekli konuşuyorlar; "olmaz böyle, değiştirmek lazım, bu hükümet kötü" ve saire...

Bu ortamda hükümet ne yapıyor? Hiçbir şey; yani, gerilemiş, şaşırmış durumda. O kadar şaşırdı ki sonunda, zaten "iktidar gidiyor" diye bir hava yaşanmaya başladı. Nitekim Devlet Başkanı olarak De Gaulle o sırada Paris'i terk etti. De Gaulle'ün nereye gittiği bilinmiyordu; ama dedikodu olarak Almanya'daki Fransız askeri gücüne gittiği söylendi, ki öyleymiş gerçekten. Oradan ordunun garantisini

aldıktan sonra döndü ve televizyonda bir konuşma yaptı; o ses hâlâ kulaklarımdadır. Fransızca'sı biraz iddialı bir kelime, "r"lerin bol olduğu, "çekilmeyeceğim iktidardan ve Eylül'de seçim yapacağım". Seçime gidilme kararı aldı. Olayları biraz atlayarak anlatıyorum. Bu Mayıs sonuna doğru alınan bir karardı.

Tatil Zamanı...

Bu arada iktidar boşluğunun sol için bir devrim ortamı yarattığı sanıldı. Sol içinde bir tartışma başladı. Komünist Partisi; güç elinde, sendika elinde, ama bir iktidar boşluğu olduğu, iktidarın alınabileceği fikrinde değil; hâlâ pazarlık, anlaşma peşinde. Buna mukabil CFDT ve sosyalistlerin bir kısmı (ki bunların arasında o yıllarda sosyalistlerin önderliğini yapan, sonradan Başbakan olacak olan Piérre Mandes France, SFIO'dan ayrılan bir grubun başı ve o zamanın genç Birleşik Sosyalist Parti Başkanı Michel Rocard var) bildiriler dağıttı, "İktidar boşluğu var, iktidar alınacaktır. Bunu tartışmak üzere Charlety Stadı'nda buluşalım" diye. Mayıs'ın ortalarıydı. Tabii o toplantıya da gittik, herkes orada, bütün aydın kesim, bütün politikacılar. Yalnız CGT ve Komünist Partisi'ni destekleyen büyük işçi kesimi yok. "Yasaklama yasaktır, hadi yürüyelim, devrim yapalım, iktidarı alalım arkadaşlar, iktidar boştur" diyenler çoğunlukta. Orada da Piérre Mandes France söz aldı, Michel Rocard söz aldı, Komünist Partisi'ne küfredildi, "bunlar zaten tutucudur, mevcut iktidarla işbirliği yapıyor, bunları dinlemeyelim" şeklinde; ama bu toplantı bir sonuç getirmedi.

Dediğim gibi sonunda De Gaulle güvenceyi almış olarak geri döndü ve Mayıs'ın da sonu gelmişti. Tatil zamanı... Tatili orada öğrendim; Türkiye'de 60'lı yıllarda, 50'li yıllarda tatil kavramı bile yoktu, Fransızlarda bu başlamıştı ve bir Fransız tatil için yaşıyordu, bunu sonradan öğren-

dik. Şimdi biz de tatil için yaşıyoruz biliyorsunuz. 11 ay çalışıp bir ay tatil yapmak Fransız orta sınıf vatandaş için hayatın amacına dönüşmüş. Mayıs'ın sonu geldiği zaman herkes tatile gitti, ben de dahil. 29 Mayıs'ta zannediyorum, ben de İtalya'ya gittim. Mayıs olmaması lazım, bilmiyorum şimdi, başta "hafızam iyi değil" demiştim. Seçim tatil dönüşüne rastlıyordu. Nice'den Fransa'ya girdiğim gün seçim yapılmış, akşam televizyon tahminleri veriyor-tahmin de tam tutar: De Gaulle ve De Gaullecüler yüzde 80'e yakın bir oranda oyları silmiş, süpürmüşler. Böylece, "büyük devrim başladı, alıyoruz, geldik iktidara, iktidar boştur" derken, sonunda gelinen nokta tam tersi oldu: İktidarın güçlenmesi ve solun dağılması.

Sosyalist partiler zaten dağınık vaziyetteydi o yıl. Bir tek Komünist Partisi, yine yüzde 18-20 civarında oy almıştı. Tabii bu çok önemli bir oydur; bugün 3,5 olduğunu düşünürseniz. Yüzde 18-22 arasında bir oy oranını muhafaza ederek bir tek Komünist Partisi ayakta kalabildi. Ama seçim sistemi dolayısıyla da çok az milletvekili çıkardı. Parlamento'nun büyük çoğunluğu De Gaullecü milletvekillerinden oluşuyordu. Böylece görünüşteki şekliyle bu macera bitmişti.

"Peki ne değişti?" derseniz; görünüşte en başta yollar değişti, asfalt oldu her taraf Quartier Latin'de. Sonra üniversitede bir şeyler değişti, özellikle hoca-öğrenci ilişkisi, programlar; Marx müfredata alındı, bu sefer her tarafta Marx okutulmaya başlandı. Marx adına yeni üniversiteler kuruldu, Saint-Denis'de Vineennes Üniversitesi kuruldu; İtalyan sosyalistleri, komünistleri, Mısır komünistleri, bütün dünyanın komünistleri orada hoca olarak görevlendirildi. Orada hiçbir şey istenmeden üniversiteye giriliyordu. Hocaların tayini nasıl oluyor tam bilmiyorum ama, dedikodulara göre bu uygulama bir çözüm yoluydu iktidar için: "Bütün komünistler oraya gitsin, orada ne yaparlarsa

yapsınlar, biz de bu tarafta normal olarak üniversitelere devam ederiz" diye düşünmüş olabilirler. Bir üniversite reformu yapıldı; Paris Üniversitesi tekti, 11 tane Paris Üniversitesi oldu, Vineennes de bunlardan bir tanesiydi. Şu anda 8 imiş, o zaman da 8'di demek. O da şehrin dışında, orada ben de derslere gittim. Samir Amin, o sırada benden bir-iki yaş büyük, o da Mısır'dan gelmiş, Afrika'da dolaşmış, üçüncü dünyacı, solcu olarak orada. Althusser'in öğrencilerinden biri olarak yahut öğrenci demeyeyim de ondan etkilenmiş bir kişi olarak o dönemde ismini duyuranlardan Poulantzas da orada hoca. İtalya'dan bir kadın, Macchiochi hocalık yapıyordu.

"Başka ne değişti?" veya "neyi değiştirdi?" diye soracak olursanız, siyasi yapılarda çok fazla bir değişiklik yaratmadı, ama sonraki sonuçlarıyla en fazla aile ilişkilerini değiştirdi. O dönemin gençleri, zaten evlenme yaşındaydılar yahut çoğu evlenmişti. O dönemin değerlerini, geçerli değerleri topluma empoze edemediler. Herkes "toplumu kurtaralım" derken, "kendimi kurtarayım"a döndü; kendini kurtarmak isterken de en azından o dönemdeki bazı değerlere bağlı kaldı ve o değerleri kendi ailesi içinde uygulamak istedi; yasakları kaldıran, daha özgür bir aile ortamı oluştu...

68 olaylarıyla ilişkili bu kadar anlatacağım.

Devrim, Bayram ve Felsefe...

*Taner Timur**

Mayıs ayını bir "devrim" ayı olarak düşünebilir miyiz?

Bana pek öyle gelmiyor. Uzun uzadıya araştırmadım, ama, bildiğim kadarıyla büyük devrimlerden hiçbiri Mayıs'ta olmadı. Mayıs ayı, bahar ayı; bayram ayı.

Biliyorum, "ya Mayıs-68 ?" diyeceksiniz. Doğrusu orasını hâlâ çok iyi anlamış değilim. Mayıs-68 bir devrim miydi? Yoksa bir bayram mıydı?

Fakat bir de şu olamaz mı? Bir devrimi insanlar aynı zamanda bir "bayram" olarak da yaşayamazlar mı? Doğrusu, devrim hayalinin sol(durul)duğu, devrim düşmanlığının kol gezdiği, dünyanın en karanlık güçlerinin zavallı bir halka vahşice ve hayasızca saldırdığı bu günlerde böyle düşünmek bana daha çekici görünüyor. Ayrıca, unutmayalım, "gelecek uzun sürer" demişti, filozof!

Geçen yıl genç meslektaşlarımla Mayıs-68'i anmıştık. 14 Haziran'da; biraz gecikmeli olarak. Konu Fransa'da olup bitenlerdi. 1968 yılı dünyanın her tarafında mutlu anlar yaşattı, ama, Fransızlar kadar bu yılı bayram havasına dönüştürenler galiba pek olmadı.

Ben Fransız Mayıs-68'ini "içerden" yaşamadım. Fakat hakkında o kadar çok şey okudum, o kadar çok şey duydum ki yaşamış gibi oldum.

14 Haziran 2002 akşamı, izlenimlerimi kaleme alırken böyle bir espri içindeydim. Bunları yeniden okudum; ufak tefek eklemelerle aktarıyorum. Başlangıçtaki özel anımı da çıkarmadım. Onun da az çok devrimle ilgisi var!

14 Haziran 2002

Bugün Mülkiye'de son sınavımı yaptım. Kasım başında emekli oluyorum.

Sınav, *Devrim Tarihi* sınaviydı. 12 Eylül bu dersin adını değiştirmiş ve *Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi* şekline sokmuştu. Ben hep eski ismi kullandım. Alışkanlık ve biraz da 12 Eylül nefreti.

Herhalde sınavlar Fakülte'mde arayacağım en son şey olacak. Fakat öğrencilerin büyük çoğunluğu, her şeyi sınava göre düşündükleri ve ayarladıkları için yine de sınavlar öğretimin ana damarını oluşturan bir işlem niteliği taşıyor. Eğitimde radikal bir değişiklik yapılması isteniyorsa -ki bence yapılmalı- mutlaka bu sınav sistemi değişmeli; öğrencide okuma ve düşünmeyi zevk haline getirecek, kişisel güveni geliştirecek yeni başarı ölçütleri uygulanmalı. Ben Mülkiye'de okurken, bir kısım öğrenci, ders çalışacağına sınavlar için "lokum" hazırlamakla meşgul olurdu. Bir tıbbiyelinin anılarından öğrendiğime göre, onlar da zamanıda "pilav" hazırlıyorlarmış!

* * *

Akşam üstü bir grup araştırma görevlisi Fakülte'nin arka bahçesinde bir toplantı düzenlemişler; kendilerine yakın gördükleri bazı hocalarını da davet etmişlerdi. Memnuniyetle katıldık. Ömür Sezgin, Fransa'da, içerden yaşadığı ve gözlediği *Mayıs-68*'i anlattı. Sonra da şaraplar içildi; kendilerini iyi tanıdığım halde bu yeteneklerini keşfetmemiş

olduğum bazı asistan ve öğrenciler bağlama çaldılar; türküler söylediler. Mayıs-68'e uygun bir bayram havası yaratıldı.

Ömür, çoğunu benim de tanıdığım arkadaşlarıyla birlikte Paris'te yaşadığı Mayıs-68 olaylarını güzel toparladı. O dönemin düşünce akımlarını yakından izlemiş olması sunuşunu daha da enteresan kılıyordu. Aslında bu anıları yazmaları lazım. Daha önce, Ömür'le, yine o sırada Paris'te olan başka arkadaşların da bulunduğu bir sohbette bu olaylar anılırken, kendilerine izlenimlerini yazmalarını telkin etmiştim. Tanık oldukları olayları iyice unutmadan.. Bu vesileyle devrim günlerini Paris'te yaşamış, ölmüş diğer dostlarımızı da anmıştık.

Ömür'ün anlattıkları beni de gençlik yıllarıma, ilk kez 1962'de gittiğim Fransa'daki anılarıma götürdü. Fakat ben, 1968'de, devrim sırasında en elverişsiz ortamda, yedek subay öğrencisi olarak Türk Silahlı Kuvvetleri'nin sinesinde bulunuyordum. Daha çok da bizim devrimciler tarafından işgal edilmiş ve "kurtarılmış bölge" ilan edilmiş olan kendi Fakültemizle meşguldüm.

Paris'teki bizim devrimci takım Mayıs devrimini coşkuyla karşılamakla beraber, sınır dışı edilmek ya da burslarını kaybetmek korkusuyla olup bitenlere biraz mesafeli kalmışlar. Bu durum Yavuz Sabuncu'nun esprili sataşmalarına yol açtı. Yoksa Komün ayaklanmasına giden olaylar sırasında Marx'a yakın bir mahallede oturup da Marx'dan bihaber olan bizim Genç-Osmanlılar'a mı benzemişlerdi?

Aslında burada karşılaştırmayı Türkiye'de olup bitenlerle yapmak gerekiyor. O sıralarda "küreselleşme"den söz eden yoktu, ama, galiba Türkiye'nin Batı'daki devrimci bir hareketle bu kadar eş zamanlı bir atılıma sahne olması tarihimizde ilk kez meydana geliyordu. Bu, bence, üstünde yeterince durulmamış bir olgudur. Devrimci hareket sanıyorum ki, ultra-liberallerden ve "kapitalist enternasyo-

nal"den daha önce küreselleşmişti. Tabii sınıfsal dayanaklar, siyasal mekanizmalar çok farklıydı. 1864'te Birinci Enternasyonal kurulduğu vakit, "ulusal burjuva"lar birbirlerinin kuyularını kazmakla meşguldüler. Tam elli yıl sonra da dünyayı kana boyayan savaşı başlattılar.

Bugün, otuz dört yıl sonra bakınca Mayıs-68 nasıl görünüyor? Ya da bu hareketten geriye ne kaldı?

Ben de, olan biteni Fransa'da yaşamadığım için, daha çok okuduklarıma ve Mayıs-68 öncesi ve sonrasında uzun yıllar yaşadığım Paris'teki tanıklıklarıma dayanarak bazı tespitlerde bulunmak istedim. Genç ilim adamlarının yarattığı "bayram" havası bana otuz dört yıl önceki bayramı anımsattı. "Jakoben düşmanları" gibi, devrim denince, hep kan ve gözyaşı düşünecek değiliz herhalde! Üstelik bu "kan ve göz yaşları"na kimlerin neden olduğunu düşünmeden.

***

Fransa'da, Mayıs-68'de, hiç beklenmedik bir anda ve hiç beklenmedik bir şekilde bir devrim (daha doğrusu devrimin ilk aşaması) gerçekleşti; öğrencilerin ardından tüm proleteryanın sokaklara dökülmesiyle birlikte siyasal iktidar çöktü; De Gaulle kaçtı; tam bir iktidar boşluğu ortaya çıktı. Fakat devrimi tamamlayacak olan ikinci aşama gerçekleşmedi; iktidara devrimci bir komite sahip çıkmadı; bu konuda en etkili konumda olan Komünist Partisi bunun sonuçlarını göze alamadı.

Kısa bir süre ortadan kaybolduktan sonra Almanya'da zuhur eden De Gaulle, Cezayir'de darbe girişiminde bulunan faşist generalleri affetmiş ve nereye kadar gidebileceğini ortaya koymuştu. Devrimci solun bölünmüşlüğü, tereddütleri ve çekingenliği karşısında televizyonda "çekilmeyeceğim!'" diye gürlemesi sonun başlangıcı oldu ve ertesi gün Champs-Elysées'yi yüz binlerce kişi doldurdu. "Umut" yazarı André Malraux en önde yürüyordu. Aslına

bakarsanız, bu bir umutsuzluk yürüyüşü oldu.. Ve ne yazık ki hâlâ sürüyor. Onun için bugün hâlâ "68 yılı"ndan bir fetiş-yıl gibi, nostaljiyle bahsediliyor.

Ne var ki devrim başlamadan bitmişti... Ya da, eğer isterseniz, başlar başlamaz!..

Başlar başlamaz bitti; ama yine de olayların gelişimi 1848 ve 1871 ayaklanmalarını izleyen karşı devrimlere benzer bastırma hareketlerine dönüşmedi. Kan dökülmedi; her şey iyi kötü parlamenter usuller çerçevesinde cereyan etti.

İşçi sınıfı yöneticileri kanlı bir hesaplaşmayı göze alamamışlardı.

68 olayları yıllarca egemen zihniyet yapısını ve örf ve adetleri silkeleyen sonuçlar doğurdular. Fransız burjuvazisinin ülkeye egemen kıldığı bireyci ve egoist felsefe (Sartre'a *"cehennem, başkalarıdır"* dedirten felsefe) sarsıldı. Cemaat ve dayanışma duyguları canlandı ve güçlendi. Devrimci dalganın yatışmasından sonra. sanırım Doğu Avrupalı bir okurun bir gazeteye yolladığı ve Fransa'nın "beşeri sıcaklık"tan yoksunluğunu vurgulayan mektubu büyük yankılar uyandırmış, bir özeleştiri, iç hesaplaşma tutkusu yaratmıştı. Bu tutku giderek yaygınlaştı; herkes adeta "siz" sözcüğünü lügatlerden silerek birbirleriyle senli-benli olma eğilimine girdiler. Yaş ve statü farkları dışlandı; herkes birbirine "sen" diye hitap etmeye başladı. Bir çok aydın ve sanatkâr radikal bir dönüşüm humması içinde daha önceki eserlerini yadsıdılar ve yepyeni bir ruhla yepyeni eserler verme çabasına giriştiler. Bu eğilim, Jean-Luc Goddard örneğinde olduğu gibi, her zaman parlak sonuçlar vermemiş olsa bile, hoşgörüyle ve sempatiyle karşılandı.

Bu arada kadın erkek ilişkileri de çok daha rahat ve özgür hale geldi. Zaten Mayıs-68 hareketinin fitilini ateşleyen olaylar, Nanterre Üniversitesi'nde erkek öğrencilerin

kız yurdundaki arkadaşlarını serbestçe ziyaret edebilmeleri talebi ve buna karşı çıkan zihniyet yüzünden patlak vermişti. Bu yüzden, yerleşik burjuva çıkarlarına da bir zararı olmayan bu kavga devrim bastırıldıktan sonra da devam etti ve başarıya ulaştı. Karşılıklı sevgi ve dayanışma, burjuva ve Katolik tabuların yıkılması ve cinsel özgürlük kaygıları ön plana çıktı. "Bayram" sözcüğü takvimlerden çıkarıldı; bütün dudaklarda, günlük yaşantıda aranan ve zaman zaman da bulunan bir ortak mutluluğun ifadesi haline geldi. Kapitalist düzen değişmemişti; fakat devrim coşkusu devam ediyordu. Burjuvazi de elinden geldiği kadar herkese şirin görünmeye çalışıyordu.

Çok geçmedi, karşı tepkiler baş gösterdi; dine ve aileye dönüş eğilimleri başladı; kimi Marksist ve Maocu aydınlar dine döndüler; hatta Sartre bile, genç bir hayranı (Benny Lévy) ile birlikte "iktidar" fenomenini incelerken Yahudiliği benimsiyormuş izlenimi uyandıran şeyler söyledi ve en yakınlarını (başta Simon de Beauvoir'ı) isyan ettirdi. Evet, Mayıs-68'in anarşizan eğilimleri büyük karşı tepkiler de yarattı. Fakat yine de bazı kazanımları kalıcı -ve dünya çapında da etkili- oldu.

***

Aradan otuz dört yıl geçti. Şimdi Fransa'da olup bitenlerin Türkiye'ye etkilerine bakıyorum ve bu etkilerin ne kadar çelişkili olduğunu daha iyi görebiliyorum. Bu etkilerin başında diyemesem de, kuşkusuz çok önemli bir yerinde Althusser faktörü vardı.

Yakın tarihimizde aydınlarımızı, her halde, Althusser kadar etkileyen başka bir Fransız düşünürü olmadı. Fakat bu etki, garip bir etkiydi. Biraz da Althusser'in siyasal duruşuna aykırı, onun devrimciliğine ters düşen bir etkiydi. Belki, bir bakıma, böylesi daha da iyi oldu.

68 Hareketi sırasında ve sonrasında Althusser radikal bir devrimciydi. Mao radikalizmi ile flört ediyor; üyesi ol-

duğu Fransız Komünist Partisi'ne görüşlerini egemen kılmak istiyordu. Parti'ye hâkim olan ve Marx'ın gençlik eserlerindeki "yabancılaşma" kavramıyla idealist bir felsefeye, "hümanizm"e açılan tezlere şiddetle karşıydı. Tarihi kitleler yapıyordu ve tarihin anahtarı "sınıf kavgası"ydı. Bu bağlamda Marksizm de (teorik planda) *"anti-hümanizm"* olmalıydı. "Birey" ne teorik planda bir açıklama birimi olabilirdi, ne de insanlar tek başlarına "bireysel" kurtuluş sağlayabilirlerdi. "Kapital"i bir tarafa koyan ve "yabancılaşma"yı ön plana çıkaran analizler "olgun Marx"a da devrime de ihanetti. Özellikle Garaudy ile kavgasının en önemli boyutu buydu. Sonraları Parti'nin, programından *"proleterya diktatörlüğü"*nü çıkarmasına da en şiddetle karşı çıkan yine o oldu. *"Kavramlar bir köpek gibi terk edilmez!"* diyordu.

Bütün bunların Fransa'da kolayca algılanan siyasal bir yönü vardı. Her şey, öncelikle, seçmenlerin % 20'sini alan büyük bir partinin iç kavgası olarak, gözler önünde cereyan ediyordu. Her seviyeden Fransız komünisti bu kavganın içindeydi ve *"kamarad Althusser"*in, herkes bilgeliğini takdir etse bile, siyasal bir ayrıcalığı yoktu. Kaldı ki, "bilgelik" konusunda bile bir ittifak yoktu. Hiç unutmam, 70'lerin ortasında, Cujas Sokağı'nda devrimci kitaplar satan bir kitapçı, Althusser'in bir kitabını alırken bana "paranıza yazık, mösyö!" demişti. Anladığım kadarıyla Ortodoks bir partiliydi, ya da bir Trotskist!

Elbette ki Althusser'in (ve onunla tartışanların) düşüncesinin evrensel bir yönü de vardı. Fakat bu evrensellik, sunuluş şekli itibariyle, Fransa özgüllüğü ile iç içeydi. Fransız siyasal hayatını bilmeyenler için bu soyut düşünceler farklı bir anlam kazanıyordu. Oysa Türkiye'de ne bir komünist partisi vardı, ne de ülkenin sol hareketler tarihi Fransa'dakiyle bir benzerlik gösteriyordu. Bu yüzden Althusser'in eserleri bizde sadece soyut ve evrensel tezler ola-

rak okunuyor ve böyle etkili oluyordu. Berkeley'de doktora yapmış, Althusser hayranı bir dostuma, biraz da şaka yollu, "böyle hızlı komünist olduğunu bilmiyordum!" deyince, irkilmişti.

Fransa'da Althusser, Mayıs-68'den sonra kısa bir süre gözden düştü. Temsil ettiği ve epistemolojik temellere oturtmaya çalıştığı Marksist-Leninist çizgi olaylara kılavuzluk yapamamıştı. Devrim hiç beklenmedik bir anda, hiç de ortada bir *"devrimci durum"* mevcut değilken patlamıştı. Demek ki farklı faktörleri, örneğin kolektif psikolojiyi de dikkate almak gerekiyordu. O zamana kadar Fransa'da fazla prim yapmayan Marcuse, bu bağlamda, birden parladı ve Marx ve Mao'yla birlikte ünlü *"Üç M"*yi oluşturmayı başardı. Devrimin cinsel özgürlükler planındaki zorlamaları da Freud'a karşı tabuları yıkmış, psikanalizin toplumsal analizlerde kullanılması için zemin hazırlamıştı. Deleuze-Guattari düosunun çalışmaları bu ortamda büyük yankılar uyandırdılar. "Arzu" kavramı ön plana çıktı. "Arzu eden makineler" harekete geçmiş, kitleler devrimi *"arzu etmişlerdi."*

Doğrusu o zamanlar büyük yankılar uyandıran bu arayışlar pek de bir şey vermediler. 68 Mayıs'ını genç bir öğretim üyesi olarak yaşadığı halde, harekete hiçbir sempati duymamış olan Derrida, bugün "yeni sol"un akıl hocaları arasına girdi. Bol bol "yapı-çözüm" yapıyor. Marx'ın da öyle bir "yapı-çözüm"ünü yaptı ki, zavallı düşünürden kala kala bir "kritik düşünce" kaldı!

***

Bizde ise Althusser'cilik daha çok küçük burjuva reformizmi ya da bize göre bir sosyal-demokratlık yönünde etki yaptı. Althusser'cilerin, ya da Althusser'i az çok anlayanların çoğu zamanla devrimci düşüncelerden uzaklaştılar. Önemli bir kısmı da liberalizme kaydı.

Aslında Althusser Fransa'da da soyut ve teorik düşüncesiyle eleştiri konusu olmuş ve kendisi de özeleştirisini yapmıştı. Ben o zamanlar da bu soyutluktan rahatsız olmuştum ve çok okuduğum bu düşünüre karşı duygular içinde bulunuyordum. Marx soyut felsefeyi somut hayatın düzeyine indirmişti; Althusser ise şimdi, tersine, somut kavgaları felsefenin bulutları arasında dolaştırmaya mı başlamıştı? Gerçi "felsefe"yi sınıf kavgasının dışında görmüyordu; ama, somut bir sınıf analizi de ortaya koymamıştı. Daha doğrusu koyamamıştı; çünkü bütün disiplinlerin aşırı "uzmanlaştığı" çağdaş üniversitede, her şeyden önce "felsefe profesörü" idi. Donanımı buna müsait değildi. Bir gazetede yayımlanan bir söyleşisini anımsıyorum. Kendisine Latin Amerika'daki devrimci hareketlerle ilgili bir soruya, konuyu ancak *Le Monde* gazetesinde çıkan yazılar ölçüsünde bildiğini, yani pek bilmediğini söyleyerek yanıt vermişti. Bir de Marx'ın *"allame"*liğini *(érudition'unu)* düşünelim. İspanya devriminden, Hint komünlerine; Slav Mir'lerinden Çin'deki afyon savaşına; Kaliforniya'nın altınlarından, İRA'nın kavgalarına kadar, hepsi bugün de ayrı olarak basılan ve okunan yorumları var. Şahsen Osmanlı devletiyle ilgili yorumlarından çok yararlandığımı da burada söylemeliyim.

Bugün Althusser'e çok daha olumlu bakıyorum. Ne yazık ki sonu trajik oldu; karısını öldürdü; kendisini inkâr etti ve öldü. Yine de Marx ve Engels'in düşüncesindeki *"bilimselliği"* ve *"genel teori"* boyutunu kuvvetle vurgulayarak çok olumlu bir şey yaptı.

Yine de, *"68 Düşüncesi"*nin kısmen yaptığı gibi, Althusser'in Marksizm'ini, Marx'ın Marksizm'i yerine koyma çabalarının büyük bir hata olduğu yönündeki inancımı bugün de koruyorum.

MARKSİZM VE...

HUKUK
DİN
DEMOKRASİ
MARX
İLKEL SERMAYE BİRİKİMİ
POZİTİVİZM-SİYASET
AKADEMİNİN SOLU

"Dünyayı yorumlamak" ve bunu, Marx'ın bize miras bıraktığı, onu izleyenlerin geliştirdikleri yöntemi ve bilimsel bulguları kullanarak gerçekleştirmek... Öncelikle kapitalizmi, genel olarak da dünyayı eleştirel bir yorumdan geçirerek kavramakta, hem yöntem hem içerik olarak Marx'ın ve onu izleyen çok sayıda Marksist düşünürün, bilim adamının katkıları olmasaydı günümüz dünyası ne halde olurdu? Soruya sağlıklı bir yanıt olması bakımından, bu katkılar, örneğin toplumların, özellikle de kapitalizmin içsel anatomisini, gelişme dinamiklerini, eğilimlerini, yasalarını ortaya koydu, koymaya da devam ediyor.

Marx'tan günümüze gelen değerli mirasın ana gövdesi, geçmişi ve bugünüyle dünyayı eleştirel bir bakışla anlamayı ve yorumlamayı içeren katkılardan oluşuyor. Öte yandan biliyoruz ki, bu katkılar *on birinci tez*de ifade edildiği gibi "dünyayı değiştirme"nin kendisi değildir; belki değiştirmenin önkoşuludur; o kadar.

"Marksizm ve...", AÜ Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde dokuz yıldan beri süregelen "Asistan Toplantıları"nın bir ürünü olarak ortaya çıktı ve "sürece katkı" olmayı hedefledi...

İmge Kitabevi
www.imge.com.tr
ISBN 975-533-397-5
9 789755 333977